

GRAȚIELA BENGĂ

***MIRCEA ELIADE.
CĂDEREA ÎN ISTORIE***

Colecția
STUDII, MONOGRAFII
Seria
UNIVERSITAS

Ilustrația copertei:
Max Ernst, *EUROPA DUPĂ PLOAIE*,
(detaliu)

© EDITURA HESTIA. All rights reserved.
Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin
EDITURII HESTIA
Reproducerea parțială sau integrală a textului,
pe orice fel de suport tehnic,
fără acordul editorului,
se pedepsește conform legii.

ISBN 973-9420-80-X

Printed in Romania

GRAȚIELA BENGĂ

***MIRCEA ELIADE.
CĂDEREA ÎN ISTORIE***

EDITURA HESTIA

CUPRINS

I. PRELIMINARII

1. Încă se mai scrie despre Mircea Eliade
2. O chestiune de metodă

II. COORDONATE PSIHO-CULTURALE ÎN GÂNDIREA LUI MIRCEA ELIADE

1. O emblemă a spațiului (Componente, tipologie, caracteristici)
2. Ortodoxie și/sau erezie
3. Complexul balcanic
4. Mircea Eliade la răscruce: a optă între paradigme?

III. CĂDEREA ÎN ISTORIE

1. Exil și ex-centricitate
2. Adaptare și specificitate
3. Față în față cu modernitatea
4. Strategii imediate. Repere în publicistica postbelică
5. “Antaios” sau lupta bunului sălbatic cu egolatria modernității

IV. BIBLIOGRAFIE / 215

I. PRELIMINARII

1. Încă se mai scrie despre Mircea Eliade?

După ani lungi de *eliadofilie*, exegeza asupra lui Mircea Eliade pare să fi intrat într-un impas greu de depășit. Interesul pentru creația sa a oscilat între o encomiastică exagerată și o aproape la fel de frecventă contestare, chiar anatemizare. Rareori s-a găsit măsura justă a demersului critic. Două ar putea fi motivele importante ale acestei dihotomii: primul, contribuția vastă a savantului, opera literară atipică, dar și publicistica sa, care a făcut epocă în perioada interbelică; al doilea, încercarea de privire a operei din perspectiva unei ideologii de dreapta, care continuă să aprindă spiritele până astăzi. După moartea autorului, începe să se coaguleze și un con de umbră, pe care mai toți marii creatori îl traversează după dispariție. Opera intră într-o mai lungă sau mai scurtă perioadă în care sunt formulate opțiuni tranșante, *pro* și *contra*, sau, mai grav, în care este evitată. În ceea ce îl privește pe Mircea Eliade, această din urmă aserțiune se verifică doar parțial, autorul având parte mai ales de contestări furibunde.¹

Avem la dispoziție sute de exegeze asupra operei lui Mircea Eliade: studii monografice, hermeneutice, comparatiste, analize de text, cu propuneri de strategii diverse de lectură. Aproape o bibliotecă. Doar enumerarea autorilor ar alcătui o listă care, în orice

moment, poate deveni fastidioasă.² La fel de adevărat este că exegeza pe care ne-o propunem riscă să fie nu doar susceptibilă de un snobism circumscris unei mode, dar ar putea fi oricând bănuită de o prea mare îndrăzneală.

Capitolul liminar al acestui demers, **Preliminarii**, este alcătuit pe o dublă determinare: justificarea alegerii subiectului și, mai apoi, sugerarea unei premise metodologice. La ora când am optat pentru un studiu asupra unui fragment din opera lui Mircea Eliade, în arealul cultural românesc exista încă acea polarizare a atenției pe care o provoacă orice obiect inedit, chiar insolit din anumite puncte de vedere. Perioada imediat următoare anului 1989 este mar-cată, în privința sa, de o reacție excesivă a lumii culturale de la noi; exista aproape o jubilație a evocării lui, determinată, în primul rând, de lunga epocă a imposibilității citării sau, în cel mai bun caz, a amintirii numelui său cu parcimonie și maximă atenție. În contextul de atunci, atenția îmi fusese îndreptată spre alte laturi ale operei, concentrate cu precădere asupra dialecticii sacrului în proza sa. Ritmată, flexibilă și înglobând o stilistică ușor publicitară, tratarea subiec-tului de atunci s-a constituit într-un argument pentru a continua analiza textelor lui Eliade, de această dată pe un cu totul alt nivel de lectură. Având în vedere permisivitatea hermeneutică a sacrului, cu atât mai ciudată ar părea opțiunea pentru o latură privită cu destule prejudecăți: publicistica din perioada exilului, cu contextele și interferențele ei. Încercăm, în limitele propriilor posibilități, o racordare a articolelor publicate de Mircea Eliade, în revistele exilului românesc, la structura spirituală complexă pe care se grefează personalitatea acestui autor. De fapt,

voi trata câteva aspecte distincte ale operei dintr-o perspectivă mai puțin exploatată.

Probabil că ar fi nevoie să amintesc un truism care, e drept, are o încărcătură semantică aparte: ființa este cu mult mai mult decât o structură biologică. Departe de a fi doar o realitate naturală, este și una etică. Și aceasta deoarece, actual, omul nu este decât ceea ce el însuși e în stare să facă din el. Am regăsit în textele lui Mircea Eliade, inclusiv în cele publicistice, reflexele unei crize profunde, într-o triplă ipostază: spirituală, intelectuală, etică. O criză care diseminează pretutindeni, dar care, din fericire, iradiază benefic asupra lui Mircea Eliade și a scrisului său. În întregul operei, s-a creat o relație proiectivă între criza de care aminteam și depășirea ei salvatoare. Acesta ar fi unul dintre firele ascunse ce împrumută cercetării o doză oarecare de unitate. Cu alte cuvinte, Istoria și modalitatea în care Mircea Eliade a trăit-o, a transgresat-o și a reconturat-o. Acea Istorie care uneori stăpânește, ia în posesie, se joacă, eliberează, își lasă pecetea, nuanțează destine, ridică în triumf sau, dimpotrivă, provoacă o cădere.

Prima noutate a cercetării ar consta în studierea filoanelor de adâncime prin care Eliade se simte legat de spațiul din care provine. Ni s-a părut o treaptă necesară pentru a înțelege apoi procesualitatea unor mutații ontologice și a unor necesare revalorificări, cauzate de momentul hotărâtor al *pierderii paradisului*. A doua noutate – probabil cea mai consistentă¹ – este analiza paradigmei de partea căreia se situează Eliade în anii exilului și pe care o reflectă și în publicistica sa. Cum specificam mai înainte, avem de-a face cu o paradigmă triplă (spirituală, intelectuală și etică), imposibil de fragmentat în determinări independente. Exilul și relația

cu Centrul, instabilitatea balanței dintre adaptare și specificitate, modernitatea ca dat istoric nu sunt decât stadii analitice evolutive ce pregătesc plonjarea în materialul propriu-zis al textelor publicistice de după război. În fine, ultima țintă a proiectului este aceea de a identifica și studia interferențele dintre literatura și publicistica lui Eliade, încercând să intru într-un dialog optim cu opera sa și să-i configurez, evident, în parte, o posibilă imagine a cititorului ideal, despre care autorul vorbea, nostalgic, în **Jurnal**³. Or, această profilare a cititorului ideal nu se poate contura decât prin luarea în considerare și a celei mai eludate fațete a operei sale, publicistica din anii exilului. Departate de a fi doar “sora mai mică”, umilă, a publicisticii interbelice, totalitatea acestor articole mărturisește un *alt* Mircea Eliade, mai puțin cunoscut.

Adevărul este că aproape oricine vorbește despre publicistica sa înțelege prin aceasta articolele din ziarele și revistele de dinainte de cel de-al doilea război mondial. Au contribuit la această echivalență reducăționistă și numărul mult mai mare de pagini adunate, tematica extrem de diversă, ca și stilul lor incendiar. Dar, mai ales, scandalul iscat de articolele cu orientare legionară, scrise de Mircea Eliade în jurul anului 1937. Cu siguranță, este imposibil să clarificăm acum această problemă, la care vom face totuși unele referiri în studiul nostru, fără a avea vreo clipă intenția să epuizăm acest subiect destul de îndepărtat de problematica avută în vedere. Anticipând puțin, am propune ca ori de câte ori intervine exaltarea părtinitoare – de-o parte sau de alta – să avem ca mijloc de echilibrare o afirmație a lui Emil Cioran, datând din același an 1937: “Mircea Eliade reprezintă orientarea

spirituală, aspectul suprapolitic al generației”⁷⁴, cuvinte la care subscriau toți cei ce erau în preajma lui Eliade până în 1944.

Se poate afirma că scrisul său învâluie o dialectică a recuperării. O neobosită recuperare a identității, a spațiului și a timpului consacrat; este, la urma urmei, încercarea de a recupera starea amniotică. Întoarcerea la origini probează capacitatea de redefinire a eului. Despre această încercare de re-definire a eului va fi vorba în demersul pe care l-am inițiat – o circumscriere cam largă, nu din excesivă precauție sau dintr-o pornire apodictică, ci dintr-un resort cu scuzabilă tentă persuasivă.

2. O chestiune de metodă

Poate că orice demers critic este o reprezentare, în particular, a orizontului de așteptare propus de Jauss. Este, mai exact spus, o hermeneutică a raportului bipolar între operă și metoda care i se aplică în cadrul demersului exegetic. Legătură dintre *critică* și *operă* nu se manifestă într-o singură direcție. Nu doar abordarea critică se răsfrânge și își impune grila asupra operei, ci și opera condiționează, prin însăși existența ei, principiile excursului exegetic, îi precizează și îi rafinează obiectul și instrumentarul. Cu cât discursul exegezei se apropie mai mult de rigoarea științifică, cu atât posibilitatea unor deraieri interpretative este eliminată sau redusă la minim. Drumul spre esența unei opere este presărat cu capcane. Entuziasmul și retractarea cititorului (criticului, hermeneutului) în fața textului își schimbă adeseori sensul și portanța. De aceea, impresia trebuie în permanență dublată de

aparatul conceptual al logicii. Poate că principiile din **Discours de la méthode**⁵ n-ar trebui uitate într-un demers ca acesta. Desigur, nu înainte ca opera să fi fost studiată, descompusă în subansamble și așezată sub lupa înțelegerii. Între sinuozitatea orizontului de așteptare și cititorul ideal, pe de-o parte, și datele operei, pe de alta, se naște fluxul critic al exegetului, inițiat, în prealabil, în opera a cărei totalitate sau parte o va supune analizei. Reluăm, probabil, un loc comun, dar vom considera că pentru înțelegerea lui Mircea Eliade e nevoie de o anume *inițiere*, într-o proporție mai mare decât în cazul altor autori. Căile pot fi diverse, dar treptele inițierii trebuie să meargă până la capăt. Numai exhaustivitatea *trecerii* tuturor *probelor* poate da o înțelegere complexă a operei autorului în discuție. De bună seamă, renunțarea la exhaustivitate este posibilă, însă recurgera la una sau la câteva dintre alternative ar sărăci comentariul critic, fără ca acesta să își piardă valabilitatea.

Căile de parcurs, în procesul lecturii operei lui Eliade, se oferă deprinderii analitice:

- studierea modului în care apartenența la un anume spațiu a contribuit, într-o măsură mai mare sau mai mică, la configurarea unei personalități distincte
- detectarea izvoarelor fascinației umanist enciclopedice probate de Eliade încă din adolescență
- lectura și interpretarea textelor publicistice, de ficțiune, dar și științifice ale lui Eliade. De fapt, o lectură quasiexhaustivă, în numele probității științifice elementare, la care se adaugă identificarea posibilelor conexiuni între texte și evoluția biografică a autorului
- instituirea unui dialog pro sau contra cu strategiile de lectură propuse de critica și istoria literară.

Să amintim deocamdată că *lumea textului* nu echivalează lumea limbajului cotidian⁶, ea constituie o modalitate de distanțare a realului în raport cu el însuși, pe care o introduce ficțiunea în percepția realității. Textul oferă interpretării propunerea unei lumi, afirma Paul Ricoeur⁷, dar această propunere nu se face în termenii limbajului curent. Textele lui Mircea Eliade, articole, memorii, jurnal, lucrări și eseuri științifice, ficțiune (toate, avute în vedere) descoperă un subtext al cărui limbaj instituie obligativitatea deco-dării cu “cheie”, într-o unitate de analiză și sinteză. Am spune că la subtextul de ansamblu al operei lui Eliade se ajunge doar *după comprehensiune* și nu *prin explicație*.⁸ Aceasta din urmă, folosită ca prim pas în procesul de interpretare, nu ar avea decât o finalitate minimalizatoare, eludând însăși semnificația esențială a textului. Numai apelul la comprehensiune are ca efect scoaterea în lumină a *semnificației*. Demersul schematizat și propus ca variantă de obținere a statutului cititorului ideal este, în adâncime, o sinteză hermeneutică, gândită a se structura după un model de lectură analizat de Paul Ricoeur. Textul obligă, astfel, la o dialectică apro-piere – distanțare; distanțarea indusă de scriere implică lipsa oricărei afinități subiective în procesul apropierii încercat de cititor. Este, în fond, procesul hermeneutic prin care lectorul însuși se înțelege, căci a înțelege un text este substituibil cu *a te înțelege în fața textului prin apropierea* lumii pe care autorul și-o imaginează și o propune.⁹

Textele lui Mircea Eliade, de la articolele apărute în reviste, continuând cu **Jurnal, Memorii, Șantier, Fragmentarium**, până la nuvele sau **Noaptea de Sânziene**, pun în discuție o întreagă gamă de probleme,

multe ignorate de cititori la vremea publicării lor. Manifestată, în unele locuri, cu violență, problematizarea se lasă alteori ghicită abia în adâncimea subtextului. Punctul de referință al hermeneuticii moderne este că ***orice obiect, pus în discuție de autor, face obiectul cunoașterii***. Orice problemă pe care și-o pune Celălalt (“autorul”) va fi descoperită și discutată de hermeneut. Nimic din congenialitatea interpretului cu autorul – așa cum o vedeau Friedrich Daniel Schleiermacher și Wilhelm Dilthey – nimic legat de divinație; între text-autor-cititor se intercalează o ***problemă*** a cărei tratare provoacă interesul lectorului. Această punere în discuție subliniază caracterul istoric inevitabil al oricărei înțelegeri, ca și caracterul istoric al oricărui text, deoarece distanța temporală, istorică dintre cititor-text-autor nu va putea fi depășită și anulată, câtă vreme interpretul se vede neputincios în fața unei eventuale încercări de penetrare în identitatea psihologică a autorului. Cercul interpretării nu este, ca atare, un cerc vicios, așa cum se manifestă acesta în sensul dat de Schleiermacher; în realitate, procesul interpretării se dispune pe mai multe cercuri concentrice care explodează într-o fuziune de focalizări, într-o serie de orizonturi descoperite unul după altul în investigația textuală.

Se mai ivește o întrebare. Cum de s-a ales această metodă de lectură și nu s-a preferat o interpretare mai... “obiectivă”, independentă de relația *autor/lector*? Motivele sunt două și e necesar să le prezentăm. Primul ar fi criza prin care încă trec viziunile obiectivante, începând cu structuralismul, o criză pusă în atenție, printre alții, și de Gilbert Durand¹⁰ care, în defavoarea acestor tentative “pur” științifice, dovedite restrictive,

pleda pentru mitocritică și mitanaliză. Se observă tendința de recuperare și reasezare a hermeneuticii, printr-un apel la mituri de referință, fără a se căuta obiectivitatea strictă, în sen-sul clasic al teoriilor științifice. Se lasă liberă natura istorică a individului. Al doilea motiv este, cronologic, primar: s-ar spune că nu interpretul a ales metoda, ci metoda a mai găsit un interpret. Acest lucru se reclamă din faptul că realitatea textelor lui Mircea Eliade solicită, în opinia noastră, o metodologie complexă, în care hermeneutica modernă nu ocupă decât unul dintre locuri. Să explicăm. Luând în considerare obiectul acestei analize și, în primul rând, diversitatea formală a textelor focalizate, ar fi fost o greșeală să alegem o metodologie *a priori*, înainte ca textul însuși să nu indice tipul de lectură la care s-ar putea preta. Credem că, dacă am fi pornit de la metodă spre textele discutate (publicistică, memorialistică, literatură), ne-am fi găsit în situația de a utiliza o grilă de lectură prestabilită în mod artificial, care ar fi supus textul în sine la deformări aproape de neacceptat. În acest mod, ar fi rezultat, probabil, un nou și fals Eliade. Or, realitatea însăși a textelor a sugerat lentila interpretativă necesară, de la hermeneutica modernă amintită până la teoria textului, pragmatica și estetica receptării, de la imagologie sau psihocritică, până la metoda tematistă, comparatistă sau la mitocritică. Mi s-a părut firesc să lăsăm textelor *libertatea decizională* în această privință, pentru a se descoperi pe ele însele, relevând sensuri și semnificații altminteri bine umbrite. De aceea, continuitatea analitică a cercetării pe care o propunem va fi uneori întreruptă de precizări metodologice absolut necesare, care derivă, la rândul lor, din determinantele concrete ale problemei în discuție.

NOTE

¹ Printre principalii contestatari ai lui Mircea Eliade îi găsim pe Norman Manea, Adriana Berger, Furio Jesi, Cesare Segre, Alfonso Di Nola, Daniel Dubuisson, Alexandra Laignel-Lavastine etc.

² vezi studiile semnate de Ioan Petru Culianu, Adrian Marino, Eugen Simion, Sorin Alexandrescu, Cornel Ungureanu, Monica Spiridon, Ion Bălu, Mircea Handoca, Ion Lotreanu, Gheorghe Glodeanu, Wilhelm Dancă etc.

³ Mircea Eliade, **Jurnal**, II, București, Editura Humanitas, p. 382: “Întâlnire cu Cioran la cafeneaua *Escorial*. [...] Între altele îmi spune (a aflat-o de la Taubes, sau de la alții) că în Berlinul de Vest sunt astăzi mai cunoscut (mai «popular») ca scriitor decât ca istoric al religiilor. (Ceea ce nu-mi face plăcere; idealul meu este să fiu cunoscut «total».)”

⁴ apud Cornel Ungureanu, **Mircea Eliade și detractorii săi** (XIV). **Arta schimbului în natură**, în “Luceafărul”, 16 iunie, 1993, p. 7

⁵ cf. Descartes, **Discours de la méthode**, Introduction et notes par Étienne Gilson, Vrin, Paris, 1970. Amintim că, în viziunea lui Descartes, rațiunea este identificată cu bunul simț, ambele concepte indicând capacitatea de a deosebi adevărul de fals. Întemeietorul raționalismului pledează pentru metoda deductiv-rațională și indică drept procedee de cunoaștere intuiția și deducția.

⁶ cf. Paul Ricoeur, **Eseuri de hermeneutică**, București, Editura Humanitas, 1996

⁷ **ibidem**, **Lumea textului**, pp. 103-106

⁸ **ibidem**, **Explicație sau comprehensiune?**, pp. 116-119

⁹ **ibidem**, p.107

¹⁰ vezi Gilbert Durand, **Figuri mitice și chipuri ale operei – de la mitocritică la mitanaliză** –, traducere de Irina Bădescu, București, Editura Nemira, 1998

II. COORDONATE PSIHO-CULTURALE ÎN GÂNDIREA LUI MIRCEA ELIADE

1. O emblemă a spațiului (Componente, tipologie, caracteristici)

1.1. Românul e făuritor de mituri, se spune, într-un efort gălăgios de a susține o unicitate colectivă, zice-se, ignorată. Pentru a ilustra această teorie, “cazul” Mircea Eliade poate fi utilizat ca exemplu perfect – un om stăpânit de o neobosită forță de instaurare, de creație *ex nihilo*. Voit ori nu, și-a clădit întreaga existență pe un tipar inconfundabil, având rădăcini profunde într-o structură mitică: împovărată de sens, semnificație și mesaj, obligă la decodare și interpretare; înglobând un fapt total de existență, dă curs unui act de trăire și participare organică la un anumit nivel de spiritualitate. Pe Mircea Eliade trebuie să-l abordezi respectând principiile unei herme-neutici a mitului. El nu se dezvăluie, ci sugerează. Pentru a-l înțelege și a-i pătrunde esența, este nevoie de cheia justă, uneori chiar și de chei succesive. Fascinantă și enigmatică, lumea lui Eliade pretinde pasiunea și perseverența căutătorilor de comori, care, cu o hartă criptică în mâini, se încăpățânează să parcurgă un drum necunoscut, al cărui capăt va coincide cu un miracol. O singură cale duce spre finalitatea așteptată. Refuzul *operei aperta* în favoarea unicității.

Mircea Eliade nu a pretins niciodată statutul de cosmopolit, iar aceia care se grăbeau să i-l atribuie, se vedeau nevoiți să-și accepte eroarea, îndată ce pătrundeau în acel *Weltanschauung* propriu crea-torului român. Acest istoric al religiilor și-a asumat pretutindeni soarta de român, chiar dacă exotismul care înconjoară o personalitate adoptată și integrată în Occident s-a dovedit uneori periculos. Întreaga lui viață, relațiile bine-definite structural cu marii oameni ai culturii și științei mondiale, opera literară și, mai ales, seria de articole publicate între 1948-1953 în revistele diasporei, mărturisesc la un loc credința în neîntrerupta combustie a unui sentiment pe care astăzi am ajuns să-l percepem cu fină sau incisivă ironie. În lumea modernă și postmodernă, înrădăcinarea este respinsă. În cel mai bun caz, nostalgia rădăcinilor vizează forma, retorica trepidantă, ascendentă și ultimativă. O stare de provizorat, ca alternativă iluzorie la nimicul fragmentar care subminează multiplicarea episoadelor particulare și relative ale destinului modern. Nostalgia rădăcinilor – oricât de terorizant ar părea acest concept – alcătuiește fundamentul fertil al celor mai multe din textele semnate de Mircea Eliade. Cu atât mai mult, acest element germinativ nu poate fi ignorat în procesul de inter-pretare hermeneutică a operei sale.

1.2. Este fără îndoială o utopie să crezi în capacitatea de a cuprinde nemărginirea enigmatică a unui popor. Iar modelul utopic s-a dovedit irealizabil. Pe de-o parte, el simplifică excesiv o paradigmă complexă, aflată într-o permanentă interpenetrare a nivelurilor, pe de altă parte, realitatea spirituală și morală nu poate fi cuprinsă între limitele unor modele ideatice. Dacă

idealul nu poate fi impus polimorfismului existent, nici realul polimorf nu poate fi explicat și integrat în modelul utopic. Însă, luând în considerare pandantul legat de caracterul ucronic al utopiei, se poate accepta o anume punere-în-schemă a dialecticii spirituale. Construim o altă închisoare decât a realului, o închisoare în imaginar, pentru a avea oarecum niște repere în privința a ceea ce înseamnă “a te naște român”. A găsi/asuma utopia reperelor amintite coincide – paradoxal – cu a menține deschis orizontul posibilului. Este direcția pe care se înscriu rândurile următoare, de vreme ce psihologia popoarelor e o știință cel puțin suspectă. O știință a secolului al XIX-lea, am spune. A inovațiilor întâmplătoare, a descoperirilor fascinante, extrapolate dincolo de li-mită, în ciuda unei argumentații pseudoștiințifice. Nu ai cum să pretinzi (și să probezi) că există o sumă de trăsături înnăscute într-o unitate colectivă; că aceste caracteristici sunt în afara determinărilor, *a priori* și imuabile. Cel mult, se poate vorbi de o suită de trăsături definitorii într-un context bine determinat istoric. Dar și acestea sunt destul de aproape de zona speculativului.

Pe urmele mai mult sau mai puțin marcate ale lui Cezar Bolliac, Aron Pumnul, B. P. Hasdeu, Constantin Rădulescu-Motru sau Vasile Pârvan, Mircea Vulcănescu se străduiește să elaboreze un model ontologic românesc, desfășurat pe parcursul a patru studii: **Omul românesc, Ispita dacică, Existența concretă în metafizica românească și Dimensiunea românească a existenței** (lucrarea cea mai reușită). Apărut în 1937, **Omul românesc** al lui Mircea Vulcănescu se apropie probabil cel mai mult de spiritul ce anima generația

“Criterion”-ului, al cărei lider era Mircea Eliade. Astfel, privit prin lentilele lui Mircea Vulcănescu, omul românesc este supus unei vivisechii ce revelează un conglomerat fals eteroclit. Încăpățânarea fecundă a fondului dacic se accentuează prin suprapunerea consecvenței și iezuitismului tipic latin. Delicatețea și mlădierea slavă se grefează pe toleranța bizantină. Forța de exprimare, caracteristică franceză, este nuanțată de tentația reînțoarcerii spre sine (trăsătură germanică). Iar obsesia timpului, obsesia lui *acum ori niciodată* – manifestată în graba de a (se) dăru, de a crea, de a profita de pauza oferită de Istorie înainte de o nouă cădere – este intrinsec legată de spiritualitatea ebraică. Presat și dominat de Istorie, ești nevoit să te sus-tragi acesteia pentru a-ți trăi *autentic* existența.

Cu exact treizeci de ani înainte de apariția **Omu-lui românesc**, Dumitru Drăghicescu¹ utiliza schema claustrantă a psihologiei popoarelor și remarcă influențele cele mai nefaste pe care le-a avut de suportat poporul român de-a lungul istoriei lui: înrâuririle turcești și grecești. Datorită acestor influențe gravate pe un fond prielnic, românii au ajuns să fie caracterizați de neputința de a duce la bun sfârșit o acțiune sau un proiect. De la greci, s-au perpetuat duplicitatea și perfidia; de la turci, românii au împrumutat corupția și trândăvia. Așadar, de echivocul și lenevia românului sunt vinovați grecii și turcii. În fine, formula “leneș, dar inteligent” – adoptată clișeistic și orgolios (?) de o parte însemnată a poporului român – ar sintetiza perfect argumentația generoasă, dar simplificatoare la care a recurs Drăghicescu, având mereu ca reper superior spiritualitatea franceză. Paralizia voinței, nepăsarea,

lipsa de încredere în sine și fatalismul – acestea ar fi cuvintele de ordine ce definesc un popor mult prea preocupat de păstrarea aparențelor, în de-favoarea entuziasmului vital.

Trebuie remarcat că Dumitru Drăghicescu a fost primul care a susținut ideea potrivit căreia poporul român ar fi alcătuit din două neamuri diferite, boierii (artefactele vechilor cuceritori) și țăranii (masă sedentară, obtuză, inferioară și dependentă de voința celorlalți). Caracterului eterogen al poporului român i se adaugă hegemonia superstițiilor, izvorâtă din lipsa de intensitate a sentimentului religios. “Românii sunt dintre toate națiunile creștine de orice rit, poporul cel mai ateu, cel mai sceptic, cel mai puțin credincios.”² Panorama slăbiciunilor proprii nu îl oprește pe român de la criticismul violent cu care întâmpină orice intru-ziune amenințătoare pentru nepăsarea lui fatalistă. Complacerea în pasivitate și în mecanica gesturilor mărunte – la aceasta s-ar reduce atitudinea poporului român, în opinia lui Dumitru Drăghicescu.

Situat cronologic între volumul lui Dumitru Drăghicescu și cel al lui Mircea Vulcănescu, **Fenomenul românesc**³ publicat de Mihai Ralea în “Viața românească” se situează pe o poziție mediană interesantă, cu accentul pus asupra studiului discursurilor despre identitatea națională și presupusele trăsături ale etnicului românesc. Înainte de a recapitula concluziile lui Mihai Ralea, să amintim că debaterile despre specificul național din perioada interbelică au primit adesea o virulență spasmodică. Catherine Durandin⁴ compara scindarea vizibilă printre spiritele reformatoare ale României dintre cele două războaie mondiale cu divizarea între rușii promotori ai occidentalizării: în

ambele cazuri, se oscilează între afirmarea orgolioasă a originilor și respingerea lor viscerală, între poziția defensivă prin care se explica soarta tristă a popoarelor lor și ironia necruțătoare prin care se amenda același destin opriment.

În comparație cu peisajul viziunilor și atitudinilor vulcanice, Mihai Ralea oferă totuși un model de observație echilibrată și lucidă, chiar dacă unele dintre considerațiile lui poartă amprenta inevitabilă a timpurilor ce le-au pricinuit. Analizând direcțiile pe care le-au luat discursurile asupra identității românilor și locului lor între celelalte popoare, autorul identifică două poziții fundamentale: discursul scepticului radical și poziția demagogului naționalist. Scepticul radical este adeptul fervent al unei critici devastatoare, de-a lungul căreia subliniază structura etnică inferioară a românilor, caracterul național laș și umil, moravurile primitive sau pervertite. "O categorie din conaționalii noștri, dintre acei care și-au făcut studiile superioare în străinătate și fac parte din clasa avută, ori de câte ori va trebui să facă o judecată asupra vreunui fenomen românesc oarecare, vor lua aproape sistematic aceeași atitudine: scepticismul radical. Cunoașteți cu toții acest monoton discurs: suntem în urma tuturor popoarelor. Structura noastră etnică e inferioară și nici un viitor mai bun nu e de așteptat. Caracterul nostru e laș și servil. Instituțiile noastre sunt simple maimuțări după străinătate. Moravurile sunt aici simple și brutale, aici decăzute și perverse. Întâlnim sălbăticia și decadența, minciuna și perversitatea. Totul e anarhie și hoție, când nu e despotism și tiranie. Sus o clasă care se îmbogățește nerușinat din bugetul statului, jos o clasă de iobagi abrutizați, neieșiți încă din negurile Evului Mediu,

incapabili de viață demnă și civilizată. Caracterul nostru, printr-un lung contact cu Bizanțul, cu grecii și evreii, s-a pervertit la culme. Suntem inferiori chiar și celorlalte popoare balcanice, care n-au cel puțin pospăiala aceasta de civilizație falsă, menită să zvârle praf în ochii nepreveniților.”⁵

De partea cealaltă, demagogul naționalist postulează unicitatea poporului român, care își ignoră însemnătatea și comorile. Salvarea acestei singularități etnice o constituie întoarcerea la valorile naționale, care să ferească românitatea de influențele dăunătoare ale străinătății. După ce a amendat poziția scepticului radical, Mihai Ralea deplânge cecitatea și suficiența periculoasă în care s-a învelit naționalistul: “Orice critică, chiar făcută cu intenția de a aduce o ameliorare și exprimată aici, între noi, devine o crimă supremă contra siguranței statului; iar cel care o face, chiar cu blândețe, cu durere și cu intenția de a îndrepta ceva, e un trădător.”⁶ Având în față scepticismul necenzurat și demagogia logoreică a celor care pecetluiau asertiv soarta unui popor, Mihai Ralea face pasul înapoi și își alege ca reper fundamental caracteristica geografică a românilor; situați între Orient și Occident, românii au supraviețuit prin capacitatea lor de adaptare. La un pol, activismul Occidentului. La celălalt, pasivitatea orientailor. La jumătatea distanței, adaptabilitatea spiritului românesc, “semnul vitalității noastre”⁷. Trăsăturile care au favorizat-o ar fi puterea de observație, supremația sentimentului în raport cu pasiunea, înțelegerea rapidă și lipsa de fermitate a voinței.⁸

Situat în polemică indirectă cu vajnicii autohtoniști și tradiționaliști, Mihai Ralea nu punctează realitatea constantă, ireductibilă a specificului etnic. Dimpotrivă,

autorul **Fenomenului românesc** crede că acesta este continuu supus transformărilor, în funcție de perioadele istorice deosebite. Din această cauză, unele trăsături de caracter acoperă secole după secole, altele dispar după câteva zeci de ani.⁹ Dacă sufletul național nu este un dat primar, ci suferă modificări produse de curgerea istoriei și de schimbarea organizării sociale, înseamnă că studierea însușirilor fundamentale ale unui popor trebuie să aibă în vedere raportarea lor la prezent, adică la un sistem de referință limitat social și istoric. Mihai Ralea observă că analizarea etnicității românești se lovește de o dificultate în plus, ivită dintr-o particularitate a existenței sociale a românilor: clasele antagonice (țărani și nobilii), cu suflete diferite, resimt absența unui liant funcțional – burghezia.

Tendința de a căuta o definiție a sufletului național și a specificității etnice nu l-a ocolit nici pe Camil Petrescu¹⁰. Acesta își mută atenția asupra personalităților unui popor, afirmând că analiza sufletului național nu poate fi făcută fără o raportare atentă la operele create de personalitățile dominante ale aceleiași structuri etnice. Camil Petrescu respinge ideea purității rasiale și a menținerii într-o autarhie perfectă a diferitelor popoare. Mai mult decât atât, susține că marii creatori ar fi un melanj între caractere etnice deosebite: “Cine știe dacă nu s-ar dovedi că mai toate aceste personalități sunt produsul încrucișărilor de rasă?”¹¹

Chiar și după acest tablou sumar, se vede că începutul secolului XX, alături de perioada dintre cele două războaie mondiale, a stat sub semnul discuțiilor vehemente despre identitatea națională a românilor. Marea Unire trebuia susținută – în opinia unora – și de o puternică perspectivă ideologică. Iar identificarea unui

spirit național specific era una din probele cele mai importante pentru susținerea mitului unității. Începând cu Herder și preromantismul german, spiritul popoarelor s-a revărsat în romantismul primei părți a secolului al XIX-lea, pentru a-și căuta, mai apoi, justificarea științifică în pozitivismul sfârșitului aceluiași secol. Preluată și pe tărâm românesc, discuția asupra specificului național nu a ilustrat numai o tendință a vremii, ci și oportunitatea definirii unei unități naționale transpusă în fapt – cum bine se știe – mai târziu față de alte națiuni ale Europei. În acest fel se explică obsesia specificului național și a sufletului românesc, care a stăpânit pe mulți dintre intelectualii perioadei interbelice. Cazul grăitor este George Călinescu. Fără a fi adeptul ideologiei naționaliste de dreapta, George Călinescu recurge, în **Istoria literaturii române de la origini până în prezent** (1941), la unele dintre conceptele utilizate de aceasta. În acest sens, istoricul literar notează că până și înfățișarea fizică a românului îl deosebește pe acesta de popoarele din jur. Din nefericire, lipsește tocmai portretul-robot al românului-tip. În schimb, George Călinescu precizează: “Singura condiție pentru a fi specific e de a fi român etnic. Istoricul nu are altceva de făcut decât să urmărească fibrele intime ale sufletului autohton.”¹² După o astfel de abordare, românul s-ar arăta a fi o ființă diferită față de semenii săi, animând un spațiu, și el, distinct în comparație cu arealul geografic căruia îi aparține.

Înșușirile pe care nu le-am dobândit individual. Pe care le-am moștenit, ca impulsuri spre acțiuni care decurg fără o motivație conștientă. Arhetipurile. Cam aceste elemente ar forma, în opinia lui Carl Gustav

Jung, inconștientul colectiv. Nu are nici un conținut individual – dimpotrivă, impulsuri și conținuturi răspândite regulat și general. Inconștientul colectiv românesc? O potențială circumscriere a acestuia îndrăznește și Nicolae Steinhardt; ce e drept, această definire nu e incorporată unui demers analitic demonstrativ, ci face parte dintr-un dialog evocator. “În ’80 am locuit câteva luni în apartamentul său (al lui M. Eliade, *n.n.*) parizian din Montmartre. Nici o clipă, așadar, Mircea Eliade nu a contrazis imaginea mea despre firea românului: generos, degrabă iertător, ospitalier, priceput în a primi loviturile soartei și «valurile istoriei», în a le opune răbdarea, seninătatea, dârzenia sau – precum atât de frumos a demonstrat Eliade însuși în studiul său consacrat **Mioriței** – a le transfigura, uneori și cu o scăpărare de veselie discret exprimată de căutătura ochilor.”¹³ Căldura gravă a tonalității nu alunecă în sentimentalism gratuit; se desprinde cu limpezime o imagine personalizată dintr-un basorelief generalizator. Măsura este dată de caracterul simpatetic (nu subiectiv!) al *celui care a stat alături...* Alături, în transfigurarea, transgresarea, transcenderea istoriei. Căile au fost diferite, finalitatea – aproximativ aceeași.

Evocându-l pe Mircea Eliade, Ion Negoitescu răstoarnă abordarea deductivă aleasă de Steinhardt și optează pentru o definire individualizată a “românității”: “Când l-am cunoscut pe Mircea Eliade, la Paris, în 1968, am fost de îndată cucerit de românitatea lui caldă. Când spun «românitate», nu mă gândesc la vreo însușire ce ar fi caracteristică neamului nostru, ci la o anume însușire, proprie lui Mircea Eliade: interesul lui plin de căldură față de tot ce se întâmpla în țară, față de

toți cei de acasă pe care îi cunoștea întâmplător acum sau de care acum auzea. [...] Mi se părea uluitor că acest savant preocupat de fenomene universale și care străbătuse o bogată carieră universală, migălea și astăzi, în desăvârșirea carierei sale, același cuvânt românesc, în care altă-dată, în tinerețe, se străduise să cuprindă spiritualitatea Occidentului și a Orientului de dincolo de noi.”¹⁴ Având el însuși experiența exilului, Ion Negoițescu nu poate să obnubileze legătura de adâncime pe care Eliade continua să o păstreze cu spațiul-matrice: oameni, evenimente, locuri, limba vorbită în familie și folosită în literatură se încarcă de aluviuni mitice, transformându-se în insesizabile și multiple linii radiale ce izbucnesc spre o margine ambiguă, pe care o resemantizează.

Cercetările întinse de-a lungul a zeci de ani îl conduseseră pe etnograful german Leo Frobenius¹⁵ spre conceptul de *paideuma*, pe care îl așază în centrul teoriei sale. Termenul grecesc se referă la “ceea ce este cultivat”, “ce s-a instruit”, dar și “locul unde se învață”. Acest concept va îngloba, la Frobenius, ***sufletul local*** – *Raumseele*, esența psiho-logică a unui spațiu geografic. Alături de natura organică și anorganică, acesta ar forma unul dintre factorii care determină un anume cerc de cultură, stigmatizându-l, supunându-l acerb unei constante macerări caracteriologice, a cărei rezultantă este chiar *paideuma*. Chiar dacă s-ar putea găsi obiecții acestui concept, Lucian Blaga și-a dezvoltat seducătoarea teorie asupra spațiului mioritic¹⁶ plecând de la paradigma lui Leo Frobenius. Spațiul mioritic ca alternanță deal-vale, plaiul și doina, dorul – interferență între incantație și sublim vor fi reperele între care

Lucian Blaga va țese, sistematic și matricial, *stilul*. Blaga subliniază că ideea de stil nu se poate ivi în acele colectivități umane care trăiesc izolate de restul lumii, evitând confruntarea cu alte stiluri și, de aici, conștientizarea lor. Plăsmuirile stilistice nu pot fi efectul unei activități programatice, al unei arhitecturi spirituale raționale; sunt procese organice, unicizate printr-o artă combinatorică irepetabilă. Dacă dimensiunea pitorescului apusean este una de suprafață, accidentală, cultura românească populară include un pitoresc încolțit dintr-o determinare stilistică inconștientă, organică și constitutivă, care marchează în sens creator toate domeniile vieții spirituale. Guvernat de această idee, Blaga a criticat psihanaliza tocmai pentru că simplifică mecanismele creației spirituale, recurgând la explicații centrate pe actele de refulare. (Greșeala lui Freud a constatat, după Lucian Blaga, în faptul că a extrapolat refularea asupra tuturor actelor spirituale.)

Profilul spațiului românesc a fost exploatat și de Nicolae Miulescu¹⁷ – acesta ar fi o “fortăreață carpatică”, exprimare metaforică sugestivă pentru unitatea lui și “rezistența” la pătrunderile străine, care au fost sublimite printr-o justificată combustie. Fără a lua în considerare o argumentație asupra căreia ar fi putut plana echivocul vizibil sau *parti-pris*-ul, Anton Dumitriu reia discuția, plasând-o pe tărâmul etimologiei și al izvoarelor certe. **Terra Mirabilis**¹⁸ ar fi sinonimă cu spațiul de legendă despre care vorbiseră Pliniu cel Bătrân, Clemens din Alexandria sau Ovidiu. Un spațiu carpatic în care se evidențiază tradiții de spiritualitate ce nu pot fi tăgăduite. Autorul polarizează o practică de tip pitagorician sau poate zalmoxian: *hesychasma* (“hesychia” înseamnă liniște, repaus). O doctrină și –

simultan – o disciplină pe care catolicismul nu o recunoaște, dar adoptată, cu întârziere, de ortodoxism. Ca parte integrantă din *paideuma* saturniană, această doctrină/disciplină este mult anterioară creștinismului și mărturisește o forță spirituală superioară. Idealul ei? Starea de conștiință eliberată de orice condiționare.

Puține terenuri sunt mai interesante și mai periculoase ca psihologia popoarelor; de aici derivă clișee mentale învederate, descoperind bifurcația dintre imaginar și real. Românul imaginar și românul real – reprezentări care mult prea rareori se suprapun ordonat într-un profil credibil și justificat. Cine e mai aproape de modelul românului “real”? Țăranul, românul citadin sau reprezentantul mahalalei? Sinteza lor nu e mai puțin românească, numai că e *altfel* românească, neîncadrându-se în tipare generale prestabilite. Dar și în interiorul acestor tipare vom găsi aceeași diversitate pe care am afla-o cunoscând oameni de pe alte meleaguri. Schema estropiantă a sufletului național nu poate configura un tip uman unic, adecvat tuturor manifestărilor individuale ale unui popor. În acest sens, Lucian Boia susține că “psihologia etnică nu este un dat original, ci un amalgam fluid de atitudini și comportamente variate, izvorât din istorie și evoluând în ritmul ei. Pe măsura integrării europene și a modernizării structurilor sociale, deosebirile dintre profilul românesc și cel occidental se vor atenua. Nu vor dispărea, însă! Nici Occidentul, nici spațiul românesc și cu atât mai puțin ansamblul european nu sunt și nu vor fi uniforme.”¹⁹

Determinate de mediul cultural, clișeele mentale sunt imagini suprasimplificate ale unui fenomen. La

urma urmei, sunt prejudecăți care au – uneori – un substrat metafizic. Pot fi înlăturate, dar spațiul rămas gol se umple imediat cu o altă prejudecată deviind din aceeași origine. Pentru a afla anumite constante psiho-comportamentale ale unui popor, s-ar putea recurge mai degrabă la instrumentele imagologiei. Raportarea la “celălalt” (relația cu alteritatea) poate dezvălui mai multe coordonate identitare despre cei care propagă judecățile de valoare decât studiul analitic al propriei identități etnice. Savanții care s-au ocupat de imagologia etnică sau care au psihanalizat inconștientul colectiv au ajuns la concluzia că stereo-tipurile etnice “nu îngăduie o temeinică reprezentare a ceea ce exprimă. Cu atât mai importante sunt, în schimb, informațiile pe care le oferă despre zămisitorii imaginilor.”²⁰ În acest caz, ne-ar fi de folos să parcurgem imaginarul românesc referitor la *străin*, numai că am ieși cu mult din limitele tematice ale acestei lucrări. Ne mulțumim să facem doar câteva precizări, lăsând loc unei alte cercetări mai elaborate.

Românii nu s-au dovedit prea îngăduitori cu popoarele cu care au venit în contact. Zeflemeaua, bătaia de joc, sarcasmul și-au găsit loc într-o atitudine despre care a vorbit și Mihai Eminescu²¹. Peste câteva decenii, la începutul secolului XX, Dumitru Drăghicescu identifica un complex de superioritate al românilor față de unele popoare “mai puțin fine, cu o inteligență mai leneșă și mai puțin vioaie.”²² Darurile cu care au fost înzestrați românii le-ar permite această privire condescendentă asupra celor mai puțin favorizați. Dar care sunt instrumentele de măsură și cu ce unități putem opera? Cine pe cine măsoară? Poate fi obiectul măsurătorilor încadrat într-o statistică sau într-un interval oarecare? Dacă o colectivitate (de orice

natură) încearcă să definească identitatea unei alte colectivități, ea are în vedere coordonatele propriei sale identități, punctând similitudinile și particularitățile. Prin “ceilalți”, ne definim mai bine pe noi înșine. Prin sublinierea tarelor “celorlalți”, punem mai bine în lumină calitățile noastre. Acesta este mecanismul jocului imagologic. Suficient de pervers pentru a vorbi despre sine însuși, atunci când pretinde că îl descompune pe “celălalt”.

1.3. În cazul lui Mircea Eliade, relația cu “celălalt” descoperă plierea pe imaginea unui arhetip comun. Mărturie stau miile de pagini ale lucrărilor sale științifice, ale eseurilor sau ale memorialisticii. Nicăieri nu se află nici cea mai mică urmă de agresivitate superioară; dimpotrivă, ținta constantă a lui Mircea Eliade pare să fi fost *recuperarea centralității ființei umane și a spațiului său originar*, indiferent care ar fi acesta. O singură derapare de la acest principiu ordonator: cele câteva articole de dreapta din perioada avântului său legionar, în care discută și influențele nefaste ale elementelor alogene asupra poporului român. O puternică șarjă se observă în **Piloții orbi** (articol publicat în “Vremea”, nr.505, 19 septembrie), în care Mircea Eliade de-mască pierderea instinctului statal de după Marea Unire și colonizările pe care le-a permis aceasta. Se cunoaște disputa privind legionarismul în care ar fi căzut Mircea Eliade; polemicile nu se vor stinge prea curând și va fi nevoie de multă luciditate și diplomatie critică pentru a așeza contaminarea lui Eliade la locul potrivit și a-i examina cauzele. Articolele Martei Petreu²³ din săptămânalul “22” vor fi urmate, cu siguranță, de incitante ecouri pro sau contra, în funcție

de primatul politicului sau al spiritualului. Ne permitem doar să remarcăm că, în contextul gene-ral al gândirii autorului, devierea ultranaționalistă din jurul anului 1937 pălește și îmbracă forma permeabilă a accidentalului. E drept, un episod în care războiul declarat pozitivismului și empiricismului s-a folosit de unele dintre armele la care apela și ideologia legionară. O suprapunere total nefericită, dar care nu ar încăpea într-o potențială epură a constantelor psiho-culturale ce îl definesc pe Eliade.

1.4. Specificul sud-estului european a fost delimitat ca un punct de intersecție a lumilor (Occident/Orient), ca intermediar sau placă turnantă, ca sinteză a traseelor geografice, spirituale, culturale și istorice fundamentale pentru civilizația universală. Mircea Eliade a susținut mereu că pentru un român este mai ușor să înțeleagă cultura orientală, fiind-că are ceva în propria lui tradiție. O tradiție arhaică, țărănească, parțial comparabilă cu gândirea populară arhaică a Asiei: "...noi putem mai repede, mai ușor să înțelegem orientul și să-l traducem pentru înțelesul occidentalilor decât un occidental. Și asta o cred și astăzi. Cred că țara noastră este un fel de punte între diverse culturi, Bizanț, Orient, Occident, cultură populară, cultură occidentală de tip modern, mi se pare că este o punte și un loc de întâlnire extrem de interesantă."²⁴ În acest spațiu – matrice s-a dezvoltat sinteza spirituală românească, extrem de permisivă și cu tendințe la prima vedere centrifuge, coagulate însă de spirite universale ca Dimitrie Cantemir, Mihai Eminescu, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Nicolae Iorga sau Mircea Eliade.

În cercetările desfășurate de-a lungul anilor, Alexandru Duțu și Virgil Cândea radiografiază sin-teza originală creată de spiritul românesc, primul ocupându-se în special de civilizația cărții, în care *cărturarul* devine model de urmat în locul *cavalerului* și al *preotului*²⁵. Sugestia lui Alexandru Duțu este, de altfel, extrem de operantă: toposul sud-estului european circumscrie o dialectică între profilul cărturarului și omul tradițional. Între rațiune și mit.

Această dialectică se comunică (și) printr-o formulare blagiană din noiembrie 1938. În cadrul Lecției de deschidere la Filosofia culturii, susținută la Universitatea din Cluj, Blaga își exhiba “presentimentul că și pentru acest sud-est european, pentru această peninsulă, care a fost odată leagănul culturii europene și care, mai târziu, a fost îmbrățișată și de meandrele celei mai rafinate culturi creștine, trebuie să se apropie iarăși un ceas de plenitudine istorică.”²⁶ Iată cum mitul se modulează sincron în formele justificative ale lucidității. Căci dacă spațiul central-european și-a dovedit deseori în istorie vulnerabilitatea disipantă, șansa s-ar putea numi sud-estul. Blaga reia ideea eminesciană legată de posibila unitate a Europei de sud-est (care s-ar fi putut opune Imperiului austro-ungar) și stăruie asupra ocurenței unei mutații istorice de anvergură, a cărei simptomatologie o ghicește dincolo de dezastrele din preajma războiului.

Spațiul cultural românesc aparține civilizației europene și, mai mult, personalități ale culturii române se înscriu în modelul european al umanistului de tip enciclopedic. Apartenența lui Dimitrie Cantemir, ca prima personalitate multiplă a culturii române, la marea civilizație europeană, a denunțat-o Al. Duțu în **Cultura**

română și civilizația europeană modernă²⁷ și a nuanțat-o, mai curând, Adriana Babeți în **Bătăliile pierdute**²⁸. “Deschizător de drumuri” este, în cazul lui Cantemir, mult mai mult decât un șablon lingvistic. I-au urmat Hasdeu, Eminescu și Iorga, modele culturale declarate de Mircea Eliade. În volumul citat, Alexandru Duțu identifică trei tipologii specifice spațiului sud-estic european, având drept criterii de configurare formulele de comunicare: **înțeleptul**, **cărturarul** și **omul de știință**, toate echivalând direcții complexe în acest perimetru cultural. Înțeleptul (se) comunică direct, printr-o transmitere vie, orală a cunoștințelor către ucenic/neofit. Cea de-a doua direcție este umanistă și se concentrează pe valorile scrise, dăruite cu generozitate de cel ce urmează un model cărturăresc. Tipul omului de știință aparține celei de-a treia direcții (“naturalistă”) și traduce în fapt primatul rațiunii în descoperirea fundamentelor universale.

1.5.Cărei orientări i s-ar încadra Mircea Eliade? Greu de afirmat cu precizie. Iar această dificultate în circumscrierea direcției pe care a urmat-o Eliade, ezitarea între cel puțin două orientări certe nu-și vor găsi decât o singură urmare plauzibilă: profilul spiritual și cultural al lui Eliade, departe de a fi supus unei mișcări iradiant-risipitoare, converge spre o **sinteză a tipologiilor spirituale** specifice ariei sud-estice a Europei. Valorile de esență umanistă se împletesc, în ansamblul operei sale, cu cele științifice, bazate pe o desfășurare metodologică a analizelor. Modelul umanist al Renașterii europene (căreia tânărul cărturar își dedicase licența) se intersectează organic cu maxima științificitate a tipului enciclopedic. Această subtilă

interpenetrare (auto)modelatoare organizează o dublă racordare a personalității lui Mircea Eliade la spațiul european, pe de-o parte, și la toposul sud-estic, pe de alta. Desigur, este de neconceput omiterea interesului lui Eliade pentru civilizația și mentalitatea orientală. Răscrucea de drumuri care trasează spațiul românesc precum și manifestarea *simultană* a diferitelor tipuri de mentalitate²⁹ au acționat cu mare forță asupra exponenților spirituali ai acestui teritoriu. În prima și ultima parte a vieții sale, Dimitrie Cantemir își întorsese ochii spre Orient și al său model contemplativ. La un interval de secole, Mihai Eminescu nu-și va ascunde niciodată afinitatea pentru gândirea și cultura orientală. Dar Eliade a fost tentat să refacă “pe viu” profilul contemplativ al orientului, centrat pe *a fi*, în dauna lui *a avea* sau *a face*. Călătoria în India sau, mai exact, experiența de la Rishikesh³⁰ este o probă indubitabilă a ispitei contemplative. Se vede astfel că o individualitate puternic conturată, percepută de mulți contemporani ca fiind covârșitoare, devine ea însăși, ca *persoană* – și nu ca *indivd* ce se percepe doar pe sine ca *eu*, ceilalți rămânând inofensive *non-euri* – un liant între lumi, coagulând în spirit și materie organică relația antinomică Orient/Occident.

Trebuie să amintim că latura răsăriteană a structurii lui Mircea Eliade a fost detectată și de cercetători care nu pot fi bănuți de implicare subiectivă. Se pot reproșa premisa și metoda, dar nu alinierea la o pledoarie *pro-domo*. Citat de Andrei Pleșu³¹, de pildă, profesorul R. J. Zwi Werblowsky (titularul cursului de Istoria religiilor la Universitatea din Ierusalim) delimitează trăsăturile spiritualității sud-est europene, ascunse în configurația

panoramică a personalității lui Mircea Eliade. În viziunea profesorului Werblowsky, *toposul* românesc este cauza primă a câtorva componente ale universului eliadesc: nuanțarea limpede a inteligenței, existența unui polimorfism fertil al manifestărilor creatoare, mișcarea fecund-centrifugală, fascinantă, a informației. Adică trăsături ale romanității, interferări slave, o tușă de balcanism, francofilie, reflectări austriece și germane – *summum* variat, cu o cromatică de caleidoscop, fundamental în definirea mentală și spirituală a lui Mircea Eliade.

1.6. O juxtapunere de paliere, la urma urmei, înzestrate cu un anume izomorfism de substanță – atâta vreme cât Mircea Eliade desprinde din toate aceste straturi axioma nostalgiei paradisului. O axiomă care, la Eliade, ramifică o multitudine de corolare ce orbitează cu gravitate în jurul centrului. Paliere? **Modele cosmologice**, mai degrabă: **dacic** (învăluind și imaginarul arhaic), **ebraic** (punctând obsesia timpului, a grabei de a valorifica clipa!), **grec** (cu vectorul său bizantin) și, în fine, un model **creștin** (incluzând aici toate plierile influente: slave, germanice, franceze etc.). Existența lui Eliade afirmă un titanism *sui-generis* și neagă prin descrieri reci sau balansuri contrastante valorile de suprafață ori nonvalorile lumii moderne. Șlefuieste fiecare strat în parte, dar, în același timp, relevă strategic și nuanțat punctele lor nodale. Numitorii comuni. Acele puncte de intersecție care garantează continuitatea de esență din perspectiva pe care Mircea Eliade și-a propus să o urmeze. Tocmai această continuitate de dincolo de multiplele ispite ale formelor va marca unul din postulatele sale științifice.

Excescențele sale sunt întinse pretutindeni în opera sa teoretică; dar zona capilară s-ar putea să fie ascunsă undeva în parataxa de care aminteam. O parataxă a cărei sincronicitate secvențială face ca diagnoza să nu fie niciodată de domeniul exhaustivului.

Spiritul românesc? Dacă ar trebui definit printr-un singur termen, atributul ce și-ar anunța imediat prezența ar fi “sintetic”. Pentru el, orice existență e un naufragiu, încât dorința de a regăsi țărmul, insula este aproape o fatalitate. Însă o fatalitate de care trebuie să te bucuri, să-i trăiești cu intensitate par-curgerea. Cu deplină conștiință, să-i observi etapele și să le ajustezi pe propria-ți măsură.

2. Ortodoxie și/sau erezie

2.1. La prima vedere, definirea spațiului răsăritean ar putea începe de la ortodoxie. O întreagă istorie, laică și bisericească, urmează drumurile indicate de Părinții ortodocși. Cea mai importantă suită a culturii române vechi și medii a fost canalizată de spiritul creștin al Răsăritului. Poporul român se naște ortodox de milenii – un postulat cu irizări clișeistice, la care se apelează cu fervoare. Sau o monocromie mult prea complicată pentru a fi tratată în sentințe categorice. Și în această privință, demitizarea prin reevaluare și resuscitare corectă a nuanțelor (așa cum o promovează Lucian Boia și grupul său de cercetători) poate aduce o sistematizare lucidă a datelor, necesară.

Cititorul obișnuit al operei lui Eliade remarcă, de multe ori, o anume distanță între autor și ortodoxie. Cât de mare este însă această distanță și, în primul rând, cât de adâncă este separarea dintre paradigma ortodoxă și

spiritul lui Eliade? Înainte de toate, trebuie spus că nu există nici o separare funcțională reală. Nu trebuie vizată cu precădere abținerea omului de știință de la răspunsuri precise și simplificatoare în privința dumnezeului căruia i se închina. Vocația de mistagog a lui Eliade explică multe din misterele mai mult sau mai puțin adânci care îl înconjoară. Întrebarea ar trebui pusă în termeni diferiți: care este raportul dintre Mircea Eliade și creștinismul ortodox, mărturisit de un întreg spațiu frământat și mereu amenințat de cotiturile Istoriei?

Aflat în căutarea unui maestru, Mircea Eliade s-a apropiat pe rând de Constantin Rădulescu-Motru, de P. P. Negulescu și Mircea Florian, pentru a renunța în favoarea celui ce proclama autenticitatea lui “fii tu însuși”: Nae Ionescu. Bivalentă, relația de continuu dialog spiritual a dat roade de o parte și de alta. Singura carte antumă publicată de Nae Ionescu (**Roza vânturilor**, 1936) este o antologie de articole reprezentative adunate și postfațate de Mircea Eliade. Acesta demarchează dihotomic generația lui Vasile Pârvan și Nicolae Iorga – de la care purcede totuși ambiția enciclopedismului – de tânăra sau “noua generație”, coagulată în jurul gândirii personale a lui Nae Ionescu. Iorga și Pârvan întruchipau vechii pro-feți care postulau prioritatea istoricității, capabile să structureze coerent fenomenul național și să contureze un suflet specific românesc. Nae Ionescu este “Isus și Socrate, este purtătorul unui destin exemplar, este învățătorul fără prihană”³², reformatorul pentru care problema spengleriană a unei *Kulturseele* nu mai este istorică, ci ontologică. Profesorul Nae Ionescu transferase discuția

asupra fenomenului românesc din plan istoric în plan existențial.³³

Nichifor Crainic și Nae Ionescu – ambii propovăduiau primatul ortodoxiei, cea mai importantă latură a spiritului românesc. Viziunea lui Nichifor Crainic se bazează pe modelul teandric, pe care gânditorul îl intuiește chiar și la Pascal. Universul ne depășește prin masivitatea lui neînchipuită, dar la rândul nostru îl putem depăși prin puterea spiritului creștinesc. Înger în trup, omul se poate ridica, datorită Întrupării, la destinația divină, la veșnicia Creației³⁴. Întreaga serie de articole îndreptate împotriva protestanților pune în lumină “tainele” păstrate de ortodoxie. A beneficia de aceste taine divine înseamnă a păstra con-tactul direct, *tainic*, cu Dumnezeu. Harul Duhului Sfânt, mister sacru, se manifestă *hic et nunc*. În ortodoxie, lucrarea Domnului se face fără răgaz, așa cum sufletul omenesc, pentru a se păstra viu, trebuie să lupte întru păstrarea harului, tot fără răgaz... Cărțile și activitatea lui Nichifor Crainic, ca și articolele din “Cuvântul”, vorbesc toate despre faptul că ortodoxismul este cel care păstrează creștinismul autentic.

Dincolo de spontaneitatea nestatornică, deseori divergentă, care îl pecetluia pe Nae Ionescu în viața cotidiană, pe stradă sau la înălțimea catedrei, nici Profesorul nu face concesii în privința Tradiției. Permanenta raportare la tradițiile locurilor, la Spiritul acestora (Centrul la care se ajunge după proba labirintului – coridoarele întunecate ale istoricității), creștinismul cosmic, irecognoscibilitatea sacrului și epifaniile sale nu sunt oare fibrele prin care Mircea Eliade a rămas legat de un anume tip de spiritualitate ortodox-răsăriteană, mereu adusă în discuție de Nae

Ionescu? Spunem “un anumit tip” al ortodoxiei pentru că savantul nu rămâne tributار acestui spirit. Toate aceste ramificații ascunse, unificatoare sunt născute din matca răsăriteană, numai că Mircea Eliade le-a dezvoltat în proiecte (savante și literare) “neortodoxe”.

Reforma ortodoxă visată de Nichifor Crainic și Nae Ionescu se sprijinea pe un fond de idei slavofile și chiar panslaviste, condamnând vehement Occidentul protestant și capitalist, ca și spiritul rațional și iluminist. Or, chiar iluminismul fusese acela care descoperise în Transilvania naționalitățile și românita-tea. Hrănit de spiritualiștii ruși, Nichifor Crainic inaugura o recrudescență a slavofiliei în România, condamnată fără drept de apel de Ioan Petru Culianu: “Căci această doctrină rusească implantată în Ro-mânia i-a amputat atunci *ultima șansă* (s.a.) istorică de a ieși din *Commonwealth*-ul bizantin căzut sub hegemonia Moscovei, pentru a încerca să se integreze istoriei Occidentului.”³⁵ Etica reformatoare a lui Nae Ionescu era de la început sortită dispariției, atâta vreme cât nu avea mijloace pentru a putea concura cu etica perfect structurată a Occidentului capitalist. Istoria a demonstrat că a patra Romă coincide cu a treia. Nici nu a fost clintită de la Moscova.

O remarcă: poate Ioan Petru Culianu este prea tranșant când afirmă incompatibilitatea dintre capitalism și Tradiție în general, dintre capitalism și spiritul ortodox (în particular). Linia lui Max Weber, aplicată dogmatic, conduce spre concluzii puțin simpliste. Sunt suficiente exemple, de-a lungul întregii lumi, care ne dovedesc contrariul afirmației lui Culianu. Implementarea capitalismului în Japonia, Thailanda, Thaiwan etc., ca și în Africa de sud sau în Orientul

Apropiat, a creat societăți bazate pe o economie (mai mult sau mai puțin) stabilă și modernă fără a afecta Tradițiile locale, să recunoaștem, extrem de puternice. Și nu este decât argumentul cel mai la îndemână. S-ar putea ca etica propusă de Nae Ionescu să fi fost atacată din interior, din profunzimile acestei Tradiții ortodoxe, care ascunde în forme creștine credințe (așa-numite) păgâne. Este însă o problemă teologică importantă, care ar merita o atenție mărită și o maximă competență.

2.2. Între timp, Eliade își fundamenta câteva dintre ideile esențiale pe spiritualitatea creștin-ortodoxă, augmentându-le într-un mod susceptibil de alune-care spre erezie. Elogiul ridicolului și autenticității se împletește cu identificarea valorii morții, contemplată doar sub aspectul renașterii și reînnoirii. Înainte de a găsi în tantrism existența “mortului în viață”, Eliade vorbește despre miracolul de a-ți trăi moartea, nu ca pe o oprire în loc sau ca pe o pietrificare spirituală, ci ca pe un adevărat început. Misterul morții și al răsturnării de valori care intervine odată cu trecerea dincolo este indubitabil legat de o perspectivă specifică ortodoxismului românesc. Într-o lume în care stăpânește irecognoscibilitatea sacrului, există totuși o taină cognoscibilă, dar imposibil de transmis altuia: moartea produce o ruptură de nivel, acolo unde iubirea a întredeschis porțile.

Cea mai înțeleaptă formă de ascetism este, după Mircea Eliade, a cere unui om să iubească fără încetare, căci dragostea proiectează ființa în afara cadrelor sale anterioare, îl ajută să penetreze limitele carcerii personalității și să se asimileze, prin pierderea în altă personalitate³⁶. În alteritate. Acest proces induce trăirea

profundă a unei agonii înspăimântătoare concomitent cu speranța unei stări paradisiace. Dualitate teribilă, dar benefică. Silogismul raționalist a lui Descartes este înlocuit de stupefianta declarație a starețului Zosima. Iubesc, deci exist. Mărturisind această universală *agapé*, Mircea Eliade își continuă înaintarea pe același filon creștinesc, acordând mare atenție ideii de caritate. Iată ce scria în volumul **Oceanografie**: “Cea dintâi și singura esențială datorie a omului este caritatea, adică o neobosită justificare a bucuriei existenței. [...] Cred că binele se justifică și se recunoaște prin bucurie. Cred că binele este însăși structura unei omeniri pe care o așteptăm. Cred că cel mai mare păcat contra umanității este tristețea disperată ridicată la valoare supremă a spiritualității.”³⁷

Încă din lecția sa inaugurală (**Funcțiunea epistemologică a iubirii**, 1919), Nae Ionescu s-a străduit să continue direcția sugerată de Fericitul Augustin, care nu reușise însă epuizarea posibilităților epistemologice ale iubirii. Ca sentiment centrat în zona liricului, iubirea nu necesită o justificare rațională, logică. Ea precedă cunoașterea, de vreme ce Dumnezeu a creat universul *din* iubire. Funcția ontologică a iubirii este completată de valoarea epistemologică, fiindcă actul cunoașterii are o orientare simpatetică. E intenționat. Gradul de “simpatie” va influența, de altfel, bogăția cunoașterii. Mircea Eliade, de pildă, va indica necesitatea aplicării simpatiei în cazul religiilor primitive³⁸; hermeneutul trebuie să se înzestreze cu o anumită simpatie pentru a putea înțelege valorile non-occidentale sau noncreștine. Semnificațiile creațiilor religioase arhaice – uneori, bizare – se lasă descoperite doar prin dubla acțiune a rațiunii și a simpatiei, ultima neavând nimic în comun

cu o posibilă adeziune. Nici Nae Ionescu nu exclude rațiunea; cunoașterea putea fi lărgită, potențată, în măsura în care acționează iubirea. Este calea trasată de filosofia antică, greacă și indiană, continuată de viziunea medievală, în care rațiunea și iubirea fundamentează principiul complementarității: ele se intersectează și colaborează pentru apropierea de un Absolut al cunoașterii imanenței și transcendenței. Așadar, Nae Ionescu se situa pe o poziție contrară tendinței instaurate de Renaștere și promovate până în epoca modernă, aceea a susținerii că iubirea ar fi un obstacol în calea cunoașterii adevărate. Profesorul vorbise de privirea cantitativă, abstractă, lansată de Renaștere asupra realității³⁹; Mircea Eliade sondează eliminarea transcendentului ca efect al propovăduirii formulei lui Protagoras. Omul, ca măsură a tuturor lucrurilor, angajează – în epocă – o perspectivă revoluționară științific, dar și religios.

Valoarea ontică a iubirii se împletește și la Eliade cu funcția gnoseologică, iubirea devenind adesea un *quid movens* al cunoașterii. (Este ceea ce autorul profilează în multe din personajele prozei sale – cuplul emblematic ar fi Ileana și Ștefan din **Noaptea de Sânziene**.) Până aici, ecouri naște. În schimb, împletirea iubirii cu o latentă trăire ascetică, posibilă fără a fi nevoit să renunți la cadrele existenței cotidiene, este un înveliș intertextual specific lui Eliade. Eseistica și ficțiunea acestuia intră în dialog intertextual ancorat de o anume coeziune semantică, nu de un cod estetic comun. Între pasajele din **Oceanografie** sau **Fragmentarium** – care tratează problematica iubirii, a relației sale cu asceza și/sau moartea – și paginile operei de ficțiune a lui

Eliade, se instaurează un raport vectorial, cu caracter paradigmatic.

2.3. Se impune precizarea că acest dialog intertextual trebuie înțeles în sensul pe care M. Riffaterre îl acordă termenului de *intertext*. Distincția dintre intertext și intertextualitate a fost împărtășită, printre alții, de Cristina Hăulică, Paul Cornea și Smaranda Vultur, teoreticieni care operează doar prin exploatarea acestei delimitări conceptuale. Prin urmare, intertextul de care aminteam mai sus ar fi suma textelor pe care un lector competent o poate asocia unui text; sau, potrivit definiției lui Riffaterre, “ansamblul textelor care pot fi apropiate de cel pe care îl avem sub ochi, ansamblul textelor regăsite în memorie la lectura unui pasaj determinat.”⁴⁰ Rămas într-o oarecare stare de pasivitate, textul dezvoltă totuși o potențialitate dinamică, deși așteaptă intervenția lectorului ca element activ. Acest factor latent o face pe Julia Kristeva să numească fenomenul când intertext, când intertextualitate. Termen – și el – extrem de operant în cazul lui Mircea Eliade. Astfel, textul nu se închide asupra elaborării sale și nici asupra contextului din care izvorăște. Pigmentat de alte texte, el suferă o absorbție și transformare a multiplicității lor. Marchează un *polilog* al acestora (termenul Juliei Kristeva). O rețea textuală ca ansamblu nou al enunțurilor precedente – iată definirea intertextualității. Se produce, în acest mod, o dublă orientare a textului: un traseu care țintește sistemul semnificant (limba și limbajul unei societăți determinate) și altul care vizează procesul social în cadrul căruia se desfășoară ca discurs. Pentru Julia Kristeva, intertextul este sinonim cu un câmp de formule – a căror origine este uneori de neidentificat – și de citări (a

nu se confunda cu citatele!) inconștiente. “Întregul limbaj – anterior sau contemporan – intră în text nu printr-o filiație detectabilă, printr-o imitare deliberată, ci printr-o diseminare: imagine care asigură textului nu statutul unei reproduceri, ci pe acela al unei productivități.”⁴¹

2.4. Am văzut deja în ce a constat productivitatea lui Eliade în privința unora dintre aspectele irigate de spiritul naeionescian; rămâne să analizăm mai adânc diseminarea intertextualității în gândirea lui Mircea Eliade, cu precădere în spațiul religiosului și al religiozității.

Pentru Nae Ionescu, cunoașterea metafizică nu reușește să cuprindă vastele ramificații ale forțelor creatoare; singura în măsură să ia act de acestea este preocuparea religioasă. Ca atare, adevărata dimensiune a existenței este religioasă, deoarece salvarea căutată în metafizică poate fi descoperită numai în religie. Departe de a confunda filosofia cu religia, Nae Ionescu⁴² era de părere că, în cazul ultimei, neliniștea interogativă conduce la o valorizare a vieții, în timp ce în cazul filosofiei, ea trimite spre o captare a adevărului. În filosofie, absolutul este gândit; în religie, este trăit. Și tocmai trăirea directă, experiența vie vor constitui primele trepte ale hermeneuticii lui Eliade.

În studiul faptelor religioase, Nae Ionescu pornește de la Schleiermacher, care vorbea despre două tipuri de asemenea manifestări: fapte religioase viabile, respectiv fapte religioase moarte. Se subînțelege o urmă de polemică, deoarece – în viziunea năistă – această divizare categorică nu are un fundament potrivit. Profesorul afirma că *viața religioasă neorganizată în*

biserică este posibilă oricând de moarte, astfel încât diferențierea se articulează doar prin modalitatea de organizare a vieții religioase. La Mircea Eliade, în schimb, *continuitatea vieții religioase se află dincolo de granițele instituite prin organizarea instituționalizată*. Lanțul indisociabil arhetip – mit – simbol este cel care asigură perpetuarea actelor religioase; elementele sacre, aflate sub posibila amenințare a dispariției, supraviețuiesc camuflate de învelișul protector al profanului. Recurența acestei teorii în sistemul eliadian ne îndreptățește să nu mai recurgem (aici) la inutile detalieri.

Nae Ionescu accepta dubla valorificare a vieții – metafizică (prin apelul la rațiune) și religioasă (instituită de actul religios). Deplin încrezător în faptul că singura direcție reală, capabilă de a accede la esențe, este cea religioasă, Profesorul dezvolta această dimensiune a existenței începând de la relevarea atributelor *actului religios*, conceput ca nucleu al sferei religiosului. Sunt identificate patru valori⁴³ fundamentale ale actului religios, a căror interdependență se conturează ca rezultat al diferitelor nivele de manifestare a umanului. Sintetizând,

1. actul religios e un “proces psihic cu raportare înspre absolut.”⁴⁴ (De această dată, Nae Ionescu se sprijină pe o afirmație a lui Simmel, pentru care actul religios implică trăirea cunoașterii lui Dumnezeu.)

2. actul religios e un proces constitutiv conștiinței umane

3. este un act noetic, nu psihologic

4. presupune doi termeni dinamici; la chemarea omului către Dumnezeu trebuie să răspundă o chemare a lui Dumnezeu spre om. Spre deosebire de actul estetic,

moral sau de actul de gândire, actul religios este unicul structurat pe baza a doi poli activi.

Asemănarea cu modul în care Mircea Eliade concepe experiența religioasă este frapantă. Dar – trebuie subliniat – se creionează o asemănare, nu o identitate. O asemănare care intersectează legătura intrinsecă dintre actul religios și cel sacru, alături de tranzitivitatea pe care e configurat un act religios. Din perspectiva eliadiană, răspunsul sacru se articulează direct (prin revelație) sau indirect, mijlocit prin intermediul simbolurilor. Indiferent de aceste varia-bile, actul religios implică sensul dublu al comunicării stabilite între om și Realitatea Ultimă. Rămâne în suspensie cel de-al treilea atribut prezentat de profesor: actul religios ar fi noetic. Potrivit acestui postulat, toate actele spirituale în raport cu faptele religioase constituie în totalitatea lor un domeniu se-parat ce funcționează după o lege proprie. Or, pentru Mircea Eliade, religia începe acolo unde există o revelație totală a realității; pe de o parte, sacrul e Celălalt, transcendentul, pe de altă parte, este exemplar, deoarece impune modele de urmat. Aceste valori îl obligă pe omul religios să depășească situațiile personale, particularul și contingența, și să găsească acces la valorile generale, universale.

“Există o viață religioasă de sine stătătoare, care nu are nimic comun cu viața noastră rațională, logic-obiectivă. Cunoștința pe care noi, pe alte căi decât cele raționale, o aducem din această viață religioasă, nu este pasibilă de interpretare în funcție de reprezentare, ci este pasibilă de reducere prin analogie la reprezentările domeniului logic-obiectiv. Adică, noi cunoaștem pe Dumnezeu în viața religioasă, dar atribuim lui Dumnezeu, pe care noi în viața aceasta religioasă îl

creдем divinitate, calitățile pe care le-am văzut. Și atributele acestea nu sunt reprezentarea limbajului logic obișnuit, ci sunt un limbaj nu simbolic – aceasta ar fi altceva –, ci sunt un limbaj prin analogie.”⁴⁵ Este punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, împărtășit integral de Nae Ionescu. Pentru că omul e parte componentă a creației, limbajul decurgând din spiritualitate nu poate fi – pentru Nae Ionescu – decât analogic. Religiozitatea introduce însă în experiența religioasă un element extrareligios, adică un mod de a fi în lume. De aici, eflorescența delimitării între religiozitatea pură (adevărată) și religiozitatea concretă, pe care o propune Profesorul. Religiozitatea pură se păstrează între limitele spiritualității, permițând o relație între uman și divin care se poate percepe la nivel simbolic. Religiozitatea concretă se clădește tot pe relația uman-divin, dar divinul se percepe în funcție de om. Adică analogic. În paralel, Mircea Eliade susține că religia se stabilește în funcție de sacrul ce transcende cosmosul. Realitatea practică nu oferă ocurența religiei pure: orice religie se constituie din forme divine care pleacă de la aspecte ale existenței umane. Pentru Eliade, elementul extra-religios îndeplinește un rol de suport pentru obiectul spre care tinde actul religios⁴⁶. E o condiție *sine-qua-non* a experienței religioase. Dimpotrivă, la Nae Ionescu, elementele extra-religioase (privite ca determinări secundare ale divinului pe o direcție analogică) punctează obiectul istoriei religiilor. În cazul lui Mircea Eliade, obiectul istoriei religiilor, **sacrul**, se percepe simbolic, nu analogic. Sacrul e forță, putere, e *mana* – element prin care Eliade se rupe violent de Profesor – și devine identic “cu divinul intuit sau contemplat simbolic.”⁴⁷

Pe linia lui Nicolae Iorga, Nae Ionescu echivala viața cu ipostaza vie a realului. Aceeași idee, notează Wilhelm Dancă⁴⁸, o regăsim în lucrările lui Mircea Eliade, care decelează în tradițiile primitive concepția arhaică a ansamblului viu. Mai mult, creațiile subconștientului și hierofaniile adăpostesc tot Viața care, ispășită de echilibru și unitate, imită spiritul în ascensiunea lui spre stabilitate. Orientarea filosofică de inspirație platonice-augustiniană este, deci, un alt numitor comun al Profesorului și (parțial) al emulului său. Această direcție realist-creștină, conform căreia lumea e reală, ontologică, a surclasat înțelepciunea budhistă, pe care Eliade o cunoștea atât de bine. ***Saltul în neant***, cupola viziunii indiene, nu putea satisface dinamismul spiritual al lui Mircea Eliade. Rămâne doar un obiect al cercetării științifice, fără a deveni un *pattern* adoptat și materializat în atitudine. Identitatea viață = realitate va avea ca proiecție echivalența dintre filozofie și activitate⁴⁹. De fapt, e una dintre pietrele de temelie ale gândirii lui Nae Ionescu, din care decurge diferențierea dintre cunoaștere și înțelegere. Nu se poate atinge structura intimă a unui lucru prin cunoaștere, ci doar prin înțelegere, ceea ce înseamnă o trăire a evenimentului însuși.

Mircea Eliade va sonda în profunzime această distincție; înțelegerea va reflecta ontologia existențială pe linia lui Heidegger și Gadamer, cu rădăcini în conceperea obiectului ca *alter-ego* de aceeași structură și substanță (și nu ca element autarhic). Răsfrângerile ontologice ale acestei traiectorii: ***experiențialismul*** și ***autenticitatea***. Ca mod de a fi în lume, experiențialismul impune o completare la strategia de lectură intertextuală sugerată. Implicând textualizarea

unor interese, atitudini, opțiuni specifice unor grupuri sociale, captarea unor configurații semantice (*topoi*) sau tematice, experiențialismul și autenticitatea invocă imperios contextualitatea, așa cum o explică Paul Cornea, și anume relațiile pe care le stabilește un text cu un “câmp socio-cultural de apartenență genetică sau funcțională”⁵⁰, relații care pot fi de interferență, implicare sau de interacțiune. În acest sens, raportul dintre Mircea Eliade și exploziva generație “Criterion” ar trebui redimensionat. Un potențial punct de plecare este oferit de o mărturisire a autorului : “...cred că generația tânără a fost cea dintâi în România care s-a apropiat de fenomenul religios într-un mod mai inteligent decât criticul care-l combătea ignorându-l sau decât acela care adera într-un mod fanatic. Faptul că ne-am interesat, câțiva dintre noi, Mircea Vulcănescu bunăoară, de fenomenul credinței, de fenomenul religios, nu în-semna imediat un iraționalism fanatic, ci pur și simplu o lărgire a înțelesului omului. Omul nu poate fi redus numai la omul istoric sau la omul rațional, este totdeauna o ființă totală, completă, și în această ființă este și această experiență foarte creatoare în anumite culturi, și în cultura românească, folclorică, și noi am avut în generația tânără de acum 40 de ani interesul către aceste dimensiuni.”⁵¹

Oricum, până aici. Aici se oprește Mircea Eliade: nu e nici reformator, nici eretic. Ecourile năiste sunt departe de a fi simple și caduce imitații ale unui personaj harismatic. Rolul lui Nae Ionescu a fost, mai ales, acela al unui modelator de gândire liberă. Nu împrumuta adevăruri, nu te încrede orbește în cărți, nu îți alege modele! E întâia lecție pe care și-a însușit-o Eliade. Ochiul său surprindea mereu amănuntul sem-

nificant, fără a-l extrage din panorama totalizantă. Îl diseca, îl analiza, îl storcea de sens și semnificație. Demers sempitern, generator de *real*. De *adevăr*. O infiltrare ubicuă a hermeneuticii totalității, sub forma particulară a detaliului simbolic.

Nicolae Steinhardt își amintea de “slăbiciunea” lui Eliade pentru a oferi explicații gnostice unor elemente arhitecturale din catedralele și bisericile creștine, fapt pe care cercetătorul nu l-a negat nicio-dată. Evitând o resemantizare eronată și periculoasă a termenului folosit, Steinhardt revine și adaugă: “...mai exact e o preferință, interpretarea gnostică a elementelor arhitecturale bisericesti nefiind o erezie!”⁵² Acest derapaj spre gnoză este recunoscut de Mircea Eliade în convorbirile din **Încercarea labirintului**: “Simțeam că mi-ar fi greu să descopăr adevăratul sens al creștinismului numai prin tradiția mea. Iată de ce voiam să merg în profunzime. Vechiul Testament, întâi, apoi Mesopotamia, Egiptul, lumea mediteraneană, India. [...] Simțeam deci nevoia gnozei și totodată nevoia unei tehnici de meditație practică.”⁵³ Împărtășit la unele din izvoarele limpezi ale ortodoxiei, Eliade își continuă nestingherit incursiunea în ascunzișurile eclectice ale Tradițiilor. Descoperă semne. Citește. Subjugat de creștinismul cosmic, aplică pretutindeni o hermeneutică plurivalentă, incompatibilă cu goliciunea și graba Istoriei. Drumul lui nu are capăt. Situat *în afara* dogmelor, menține vie – în același timp – șansa reîntoarcerii. La urma urmei, Centrul poate fi oriunde dacă...

2.5. Dacă au existat polemici între Mircea Eliade și Nae Ionescu, una dintre ele pornise chiar de la afișarea interesului pentru ortodoxie. Nae Ionescu făcea

distincția între conceptele de “român” și de “bun român”. Un român catolic sau protestant putea fi “bun român” (adică loial), dar românul pur nu putea fi decât ortodox⁵⁴.

“De-abia stând de vorbă cu Mircea Vulcănescu și Paul Sterian am înțeles cât eram de ignorant în ce privește creștinismul răsăritean și tradițiile religioase românești, ca să nu mai vorbesc de experiența ortodoxă, pe care nu o aveam deloc. Ortodoxia mi se părea prețioasă pentru români, pentru că era acolo, și era acolo făcând parte din istoria și cultura românească. Personal, deși mă simțeam atras de această tradiție, nu o trăiam”⁵⁵, remarcă Eliade în **Memorii**.

În 1927, își mărturisește dorința de a deveni ortodox. Replica Profesorului este tăioasă. Crede că poți deveni catolic, de pildă, dar românul *se naște* întotdeauna ortodox. O viziune a lumii, primită la naștere. Fatalitate, prin urmare. Iar Eliade, în opinia lui Nae Ionescu, s-ar afla în eroare. Pentru el contează o suită de aventuri spirituale. Eroare! Numai că subtilitatea năistă iese la iveală: eroarea poate fi productivă și benefică; important este să izbutești *să creezi*, înainte și după ce conștientizezi eroarea. Eliade cunoștea bine lecția Profesorului. Înainte de toate, să nu se teamă de posibila ocurență a erorii. În loc să urmeze clasicul drum la Paris, străbate lunga cale spre India. În loc să ajungă din urmă Occidentul, să-i cu-noască etica de fațadă, el îl depășește, surprinzându-i umbrele hidoase care bântuiau India sub forma imperialismului. Departe, în spațiul neolitic al Indiei, Eliade descoperă Realul. Experiența organică a Realului îl va susține în confruntarea cu realitățile europene. Cu realitățile românești, de acasă. Experiența Indiei se petrecuse nu

atât în alt spațiu, cât în alt Timp: o proiecție a stării amniotice, o învolburare a latențelor. În paginile din **Exerciții de admirație**, Emil Cioran sublinia paradoxul pe care îl înfățișa Mircea Eliade la întoarcerea din India: “atras deopotrivă de esență și de accident, de atemporal și de cotidian, de mistică și de literatură. Această dualitate nu produce la el nici o sfâșiere: este natura și șansa lui să poată trăi simultan sau rând pe rând la niveluri spirituale diferite, să poată, fără dramă, să studieze extazul și să urmărească anecdoticul.”⁵⁶

Mult mai târziu, după decenii de la experiența indiană, Mircea Eliade va impresiona prin înțelepciunea monahală și harul uitării de sine, care pot fi puse în relație cu hipertensionarea trăită de istoricul religiilor prin contactul livresc și prin inițierea indică⁵⁷. Cât despre relația lui Eliade cu biserica, Paul Barbăneagră observă că acesta “era împărțit între două atitudini. El personal, era profund creștin-ortodox. Nu se ruga decât în spiritul religiei ortodoxe. Dar, pentru că Dumnezeu a vrut ca el să fie istoric și filozof al religiilor, considera că nu-și putea permite să abordeze celelalte religii în funcție de religia lui și să facă, astfel, misionarism creștin-ortodox. Asta l-ar fi împiedicat să înțeleagă complexitatea faptului religios la scară planetară. Ca profesor de istorie a religiilor, încerca să se obiectiveze pe cât posibil.”⁵⁸

Întotdeauna, oscilații întru unitate. Două din lecțiile învățate de Mircea Eliade cândva, în India, au fost acelea că sacrul se regăsește în profan și că simbolul nu trimite la o epifanie, ci *este* cu adevărat epifanie. O dialectică ameteitoare, care coboară la ori-gini. Manifestarea sacrului în cotidian este o ploaie de lacrimi, care topește, spală și fertilizează. Pentru a o

percepe, este nevoie ca tu însuși să trăiești în real, în permanenta dialectică a lumii. A semnificativului și a insignifiantului, a sensului și a vidului (care poate, la rândul lui, să primească fulgerul fecund al instaurării creatoare). Ontologic, Mircea Eliade se situează în acest cadru. Mărturia e triplă: viața, creația științifică și cea literară.

3. Complexul balcanic

3.1. Rămânem deocamdată în același spațiu răsăritean și amintim că un volum obligatoriu pentru înțelegerea acestuia este **Literatura română și sud-estul european**, tipărit sub proliptică semnătură a lui Mircea Muthu. Cercetătorul diferențiază aici balcanitatea de balcanism, două concepte care se fundamentează pe baze diferite. “Înțelegând deci spiritul sud-est european drept o unitate în diversitate [...] am preferat să-l înlocuim cu o altă noțiune [...] aceea de balcanitate.”⁵⁹ (Termenul implică o accepțiune etnică, dar și etică și axiologică). *Coincidentia oppositorum* este stigmatul sub care e așezat acest spațiu și atunci prioritatea de care se bucură conceptul amintit în gândirea lui Mircea Eliade va fi pusă sub un nou reflector. În același timp, al doilea termen al dihotomiei, cel de balcanism, incorporează serii estetice (teme, motive) și se identifică parțial cu balcanitatea prin sentimentul istoriei vitrege (căderea în istorie sau teroarea istoriei, folosind termenii impuși de Eliade). Dar balcanismul, afirmă Mircea Muthu, este “o artă a cuvântului ce «răscumpără» la modul tragic și parodic o istorie națională dramatică.”⁶⁰ Autorul reia explicarea

conceptelor într-o lucrare relativ recentă, **Balcanismul literar românesc** (2002), în care citim: “**Balcanismul** (delimitabil de *balcanitate*) trebuie analizat în cel puțin trei accepțiuni coextensive. Mai întâi, balcanismul este o realitate politică și etnică fragmentată generând conflicte armate și segmentul/conștiința a ceea ce numim *echilibru instabil* (s.a.). În al doilea rând, din unghiul mentalității, balcanismul – ca dramă colectivă însoțită de reversul său parodic – este parte integrantă dintr-o adevărată filozofie a supraviețuirii. Există, în sfârșit, balcanismul ca răscumpărare prin artă și cu funcție compensativă, provocată dar și întreținută, generic vorbind, de regimul autocratic și de spațiul închis, adiabatic.”⁶¹ În această ultimă accepțiune, balcanismul trebuie înțeles ca o marcă stilistică în care se juxtapun sensibilități diferite, însă și ca o formă de libertate interioară în raport cu o organizare de cele mai multe ori autocratică⁶².

Opera de ficțiune a lui Mircea Eliade, ca artă a cuvântului, punctează câteva dintre coordonatele specificului balcanic: stupefianta senzorialitate și senzualitate, sensibilitate (bizară?) a simțurilor, transgresarea realității istorice prin mit, analogie și parabolă, utilizarea fecundă a profunzimilor folclorului, reto-rica și stilul autentic-adaptabil, voluptatea izvorâtă din cultul logosului și, nu în cele din urmă, vocația pentru ludicul încheiat dintr-un joc al măștilor (joc arhaic plin de neobișnuite sugestii în **Nouăsprezece trandafiri**, de exemplu). La toate acestea se adaugă faptul că pretutindeni în literatura sud-estului european, proza înfloarește din *memorie* și, corelativ, din *povestire* – un radical rezistent al culturii orale⁶³.

Într-un excelent studiu dedicat **Balcanismului ca demon păzitor**⁶⁴, Gheorghe Grigurcu semnalează câteva dintre ipostazele balcanismului în literatura română. Numitorul comun ar fi trinitar: *nebunul*, ca personaj redundant, iar *nebunia* și *bâlciul*, forme ale existenței balcanice. Autorul șarjează cu îndrăzneală în textele colorate “balcanic” ale unor scriitori români și observă perspectiva carnavalescă, mobilitatea, relativismul și cultul aparențelor (la I. L. Caragiale), truculența, pamfletul suburban, conjunctural (la Corneliu Vadim Tudor, Adrian Păunescu, Eugen Barbu), viața exaltată adusă la starea dionisiacă (în textele lui Fănuș Neagu), respectiv balcanicul *sui-generis*, aristocratic, savuros și pitoresc (Alexandru Paleologu).

Păstrând linia lui Gheorghe Grigurcu, se observă că în proza lui Eliade *nebunul* este *deghizarea personajului ales*. Experiențele ultimative pe care le suportă, ruptura de nivel prin care trece, de cele mai multe ori înconștient de însemnătatea ei revelatorie, fac ca personajul ales să apară în ochii celorlalți ca *nebun*, în cel mai bun caz o ființă stranie, inadaptată, cu o conștiință tulbure și volatilă. (Materializările acestei existențe oscilatorii merită discutate pe larg – probabil într-un studiu viitor.) Să mai notăm deocamdată că tiparul balcanic al *nebunului* și *carnavalescului* este ocultat de scriitor; dintr-un apanaj al realității derizorii și depersonalizante, devine un pretext, o mască a semnificației originare. Nebunul periferic, neînțeles, ignorat sau luat în derâdere, întrupează una din formele de intruziune ale sacrului; nu mai e o drojdie imundă a societății, nici exaltatul fără rost, nici mixtura între o ereditate fabuloasă și excesive impulsuri libidinale

țâșnite (sau nu) în plan cosmic – în proza lui Mircea Eliade, e Alesul, e cel care poartă mesajul soteriologic. ***Balcanismul personajului marginal întră, așadar, într-o poetică a ascensiunii ontice.***

În accepțiunea lui Vintilă Mihăilescu⁶⁴, balcanismul ar fi o realitate fragmentară a refuzului de a gândi diferența, refuz ivit dintr-o dublă rădăcină: una exterioară spațiului balcanic și o alta internă, hrănită de chiar substanța acestui perimetru. Motivele stagnării îndârjite în refuzul de a medita asupra Balcanilor sunt mișcărilor dislocante care au caracterizat perioadele de formare a statelor-națiuni din zonă (mai interesate de a sublinia ceea ce le particularizează decât ceea ce le unește) și competiția post-comunistă pentru Europa, în care fiecare țară face eforturi de a evada de sub apăsarea stigmatului balcanismului. În această situație dificilă, stabilirea exactă a reperelor unei *anthropologically correctness* apare ca o prioritate. Era nevoie de o “acțiune terapeutică și/sau profilactică de însănătoșire a gândirii și societății balcanice de toate bolile reputate a bătui prin zonă. Cele mai vizate erau maladia naționalistă și cea folcloristă, într-un mod sistematic și adesea contradictoriu fiind formulate și avertismente, mai mult sau mai puțin categorice, împotriva mentalismului, culturalismului etc.”⁶⁶ Plecând de la polarizarea antropologilor remarcată de Edmund Leach, Vintilă Mihăilescu studiază irigările românești ale alternativei raționalism (similar mentalismului, preocupat de structura ideilor) / empirism (concentrat pe structura societății). Această polaritate este detectabilă în polemica dintre Stahl și Lucian Blaga sau Mircea Eliade și e imediat amendată de autorul studiului ca nefiind obiect de *corectitudine* antropologică⁶⁷. Marele

risc al antropologilor este absolutizarea faptelor, ancorarea în mărturia propriu-zisă, evitând orice interpretare de teama alunecării în ideologie. Dar, cum nu există fapte fără un fundament teoretic, riscul trebuie asumat, conchide Vintilă Mihăilescu.

Perspectiva unei *anthropologically correctness* se disipează atunci când este aplicată asupra lui Mircea Eliade, venind dinspre – și conducând spre – contradicții inoperante. În primul rând, Eliade nu a pregetat niciodată să gândească particularitățile Balcanilor în raport cu cealaltă parte a Europei; a făcut-o cu simplitatea clară a articolelor publicate înainte și după cel de-al doilea război mondial sau prin medierea personajelor și atmosferei narațiunilor sale. Perpetua raportare meditativă la spațiul natal al Balcanilor îl proiectează pe Mircea Eliade *în afara* balcanismului, dacă avem în vedere definiția propusă de Vintilă Mihăilescu. În schimb, filonul naționalist, atât de discutat în cazul generației '27, cu excrescențele sale folcloriste și mentaliste, l-ar situa pe Eliade *în* teritoriul balcanismului. La fel ca deschiderea, darul comunicării și setea de absorbție a diferitelor influențe, privite de Alexandru Paleologu ca particularități ale așa-numitului "balcanism pozitiv"⁶⁸.

Și atunci, balcanitate sau balcanism? Se pot delimita oare aceste concepte în integritatea operei lui Eliade? Din punct de vedere teoretic, răspunsul este, evident, afirmativ. Ceea ce scapă însă posibilei taxonomii se rezumă la nucleul discuției însăși, adică la realitatea științifică și literară a lucrărilor lui Mircea Eliade. Dacă ne raportăm la ansamblul textelor lui Eliade, granița dintre balcanitate și balcanism devine extrem de laxă,

tinzând imperturbabil spre un păienjeniș de interferențe. Balcanitatea născută din spiritul unității în diversitate ar fi cuvântul de ordine al lucrărilor științifice scrise de cercetător. În caz că privim balcanismul ca exponent narativ – artistic și recuperator – al balcanității, opera de ficțiune a lui Mircea Eliade s-ar defini prin relația cu acest concept. Raportul balcanitate-balcanism este, în aceste condiții, univoc, pornindu-se de la funcția exponențială a primului termen; balcanismul, deci, ar fi o construcție a *Logos*-ului care își înjghebează arhitectura pe fundamentul balcanității. Numai că opera științifică a autorului cuprinde, la rândul ei, elemente ale balcanismului, atât prin valența sa recuperatoare, cât și prin tipul retoricii impuse de Mircea Eliade. Există, ca atare, un revers al relației, o relație care își pierde, prin subtext, univocitatea. Balcanismul nu e doar un exponent, ci se transformă, printr-o dialectică a nuanțelor sub- și intertextuale, în parte a unei relații supusă reversibilității; este termen-pereche într-o dialectică a recuperărilor.

3.2. Balcanii – adăpost geografic al unui nefericit blestem balcanic, așa cum sesiza Emil Cioran, ori “un rezervor de vitalitate al Europei”⁶⁹, așa cum va deduce mai târziu același gânditor? Perimetrul balcanic, complexul psihologic al Balcanilor, România balcanică... Sau nu? Unul dintre subiectele cele mai disputate de mai bine de un secol: polemici erudite, răfuieli ambițioase, monologuri patriotarde, eseuri cu pretenții exhaustive, interes declamativ, priviri circum-specte. Etc. Tot felul de reacții a stârnit acest spațiu al cărui prim semn de întrebare este ridicat de chiar aria sa de cuprindere – să ne înfiorăm în fața acestei eterne

neasezări? Sau să încercăm a valorifica pulsațiile atât de vii, de clocotitoare, care dinamizează seismic pământul Balcanilor? Istoria va îndrăzni, de-sigur, un răspuns. Un răspuns care să mențină flexibilitatea, incandescența, ritmul contradictoriu. Căci nu te împaci cu tine însuși sau cu lumea decât pentru a te retrage dincolo de moarte. În uniformitatea eternității. Poate ar trebui să cugetăm mai atent la ceea ce susținea atât de ferm Miguel de Unamuno⁷⁰: unitatea intimă a vieții noastre răsare din contradicțiile noastre interioare și nimic altceva nu unește mai mult oamenii între ei decât discordiile lor.

Prima menționare a termenului *Balkan* a fost făcută într-un memorandum din secolul al XV-lea al umanistului și diplomatului italian Filippo Buonaccorsi Callimaco. Acesta precizează că localnicii desemnează prin *Balkan* un munte sau lanț muntos. Noțiunea a întâmpinat multe rezerve, printre care cea a lui Victor Papacostea⁷¹; *Balkan* ar fi o denu-mire injustă, pe motiv că aceia din care s-a sedimentat filosofia lui Platon sau teatrul antic grecesc, aceia care l-au îmbrățișat pe Sf. Pavel și care au dat Romei atâția împărați nu ar reuși să înțeleagă cum ținuturile lor sunt denumite printr-un cuvânt turcesc ce definește un munte fără mare importanță. Atitudinea critică a lui Papacostea nu îl oprește să admită că o schimbare de nume este practic aproape imposibilă.

În ceea ce privește fixarea perimetrului balcanic, problema nu a fost niciodată definitivată. Conceptul de Balcani a fost utilizat uneori ca sinonim cu Europa de Sud-Est, alteori într-un sens mult mai restrâns. Izolarea cartografică a Balcanilor a presupus o serie de criterii geografice, politice, istorice, etnice, culturale, religioase

și economice care, de cele mai multe ori, au acționat precum un șir de combinații fluctuante. De pildă, România a fost privită când ca parte a sferei Balcanilor, când exclusă și integrată în Europa de Sud-Est, totul în funcție de îmbinarea criteriilor alese. Fără a intra acum în inutile descrieri diacronice sau nuanțări epistemologice (au fost făcute cu migală de Maria Todorova⁷²), remarcăm doar că unul din cele mai interesante personaje ale geografiei europene, T. Masaryk, considera că până la primul război balcanic România nu aparținea Balcanilor, dar, după cel de-al doilea război balcanic, termenul a acoperit întreaga peninsulă, inclusiv România și Grecia⁷³.

Hipersensibilitatea politică românească față de termenul geografic compromis atinge apogeul după războiul de reîntregire, când se perindă ideea unicității și a izolării culturale, de sorginte narcisică. Nicolae Iorga stabilise granița de nord a Balcanilor pe linia Dunării, dar vorbea totuși de o continuitate a sud-estului european (cuprinzând Balcanii și România), care mixează mai mult sau mai puțin omogen influențe orientale, occidentale și septentrionale. Flexibilitatea acestei poziții denotă și existența unei tensiuni bipo-lare în cadrul încercărilor de stabilire a identității în raport cu *background*-ul atât de instabil al regiunii.

În perioada interbelică, idiosincraziile față de Balcani s-au mai diminuat, astfel încât a fost posibilă semnarea Pactului Balcanic. Diminuarea nu echivalează însă dispariția – generația strălucită de intelectuali ai anilor '30 a refuzat întotdeauna cu tărie să fie asociată Balcanilor. Reperul valoric se situa în Occident, nu în zona balcanică și nici în spațiul Europei Centrale. Conectată la aristocratismul revoluționar al lui Ernst

Jünger, generația rebelă a anilor '30 este uneori pecetluită de o serie de calificative negatoare; fără ezitări, Maria Todorova o înconjoară de attribute ca “antiburgheză, antimercantilă, antidemocratică și antisemită.”⁷⁴ Parcă puțin superficială această definire *in corpore*. Și prea riscantă tentația de a înjgheba teoreme a căror demonstrație nu este decât parțial la îndemână. Să îl numești pe Eugen Ionescu “cel mai puțin român”⁷⁵ pentru că juxtapune fenomenul Gărzii de Fier spiritului – în esență – balcanic pe care îl probează românii reflectă o reducere mult prea drastică a ariei spirituale în care se operează. Potrivit enumerării calificative a autoarei, nici Mircea Vulcănescu, nici Mihail Sebastian, Petru Comarnescu sau atâtea alții nu ar fi decât ... prea puțin români, dat fiind că destinele lor nu accepta-seră stigmatul punctat mai sus prin răzvrătitul **anti**. Cât despre procentul de antisemitism existent în Mircea Eliade, discuțiile vor mai oscila o vreme între minimalizare și extrapolare, ambele aflate în pericolul de a stabili statistici distorsionante.

3.3. Vocația sintetică a culturii române, provocând armonizarea și echilibrarea, este constatată la o privire oricât de scurtă aruncată pe fluxul *cronos*-ului. Începând de la Neagoe Basarab și Dimitrie Cantemir, etapizarea manifestărilor “balcanice” converge spre același punct: răspântia. Sau centrul – care conjugă dimensiunea simbolică a sacralului cu o dimensiune filosofico-ontologică. Un paradox evident, izbucnit din condiția de *Ianus Bifrons* pe care o adoptă răscrucea. Asumarea libertății depline (oferită de ocurența dublei/multiplei variante și alegerea direcției) se completează prin existența tensiunii inerente în cadrul contrariilor

(valorificate simultan, prin complementaritate sau succesiv, prin alternanță).

Semicivilizat, semidezvoltat, semiprimitiv – toate acestea trăsături atașate Balcanilor se desprind și din mărturiile călătorilor occidentali din perioada interbelică. Paul Morand, un francez, și Olivia Manning, o englezoaică tânără, dau mărturii diferite asupra României dintre războaie: primul se simte apropiat de mediul autohton și îl privește cu interes, a doua amendează tot ceea ce vede cu o nedisimulată antipatie⁷⁶. În schimb, ambilor călători România le apare ca un spațiu periferic, doar parțial integrat civilizației euro-pene. Dacă Occidentul identifica ordinea, România contura o lume imprevizibilă și vagă.

Statutul tranzitoriu a evocat întotdeauna imaginea podului, a punții. Opera lui Lucian Blaga și proza lui Ivo Andrič (**Un pod peste Drina**) vorbesc în nu-mele acestei simbolistici. Metafora punții își deschide cu larghețe porțile decodării: semn de imaturitate, incapacitate de așezare și cristalizare, nelimitată tranziție și obositoare ambiguitate sau dinamism dramatic – reflectat într-o complexă filozofie de viață sub semnul crizei și generând o impresionantă disponibilitate pentru creație, pentru *instaurare*? Care este realitatea, starea de *in-betweeness*, intolerabilă pentru cei mai mulți observatori, sau joncțiunea strategică a forțelor antitetice? Delicatețea ispititoare a aporiei nu a oprit opțiunile ferme.

Dar, înainte de a cerceta raportarea lui Mircea Eliade la chestiunea balcanică, sărim o clipă pe versantul bulgar pentru o prelungire particulară a problemei în discuție. Urmând linia unor conaționali pe care îi citează, Maria Todorova sugerează⁷⁷ că

încrederea în sine a intelectualilor balcanici ar fi mai puternică dacă aceștia ar repeta câteodată cuvintele lui Nietzsche: “Măreția omului constă în faptul că el este o punte și nu un țel la care să ajungi.” Cum să îți amintești însă de Nietzsche – ar răspunde aceștia – când stereotipiile referitoare la zona balcanică nu s-au schimbat prea mult de la primul război mondial încoace? În măsura în care se încerca definirea unor caracteristici regionale, interveneau două componente redundante: una extrem de difuză, care permitea aplicarea acelor trăsături tuturor spațiilor extrabalcanice, și alta puternic emoțională, care devia uneori în patetism, în aroganță sau în paranoia. Simptomatologia care înflăcăra unele agresivități visceral-conclusive cuprindea determinări comune balcanicului și orientalului: pasivitate, misoginism, oportunism, lene, invidie, ineficiență, murdărie, superstiție, birocrăție. La toate acestea, se adăugau caracteristici specifice balcanicului: bădărănia, cruzimea, instabilitatea. Față în față cu europeanul (care elogia ordinea, curățenia, autocontrolul, justiția și administrarea eficientă), balcanicul întrupa ratatul de rang inferior, privit cu mascată sau zeflemitoare condescendență.

Se ridică întrebarea dacă identitatea regională poate fi corect suprapusă peste o enumerare de trăsături și peste o moștenire comună, când de fapt mulți din acești parametri se întrevăd și în alte con-tururi spațiale. Rezultatul ar fi incomplet, speculativ, subiectiv și mult prea greu de fixat. La toate acestea, ar trebui mai degrabă adăugate problemele comune, consfințite, pe care le înfruntă o anume regiune. Ele ar putea da seamă unei identități teritoriale fără riscul unei aprecieri preconcepute sau emoționale.

3.4. Derivând din Balcani, balcanizarea acoperă mai mult o conotație politică decât una geografică. Termenul se referă la dezmembrarea unei zone geografice în unități fragmentare, adesea surprinse într-o stare conflictuală. Alteori, este folosit ca sinonim pentru revoluții și contrarevoluții, despotism și asasinat politic. Transferată în lumea academică, balcanizarea s-a trezit echivalentul semantic al multiculturalismului și specificității identitare exorbitante. Orice captare a Balcanilor sau derivatelor sale se revendică de la un nucleu comun: privirea din afară, aplicată marginalului, exoticiului, străinului. Interesul pentru un tărâm al imaginarului, al basmelor și legendelor. Aproape o utopie. Sau o sursă de energie. Admirația romanticilor, a lui Byron, Chateaubriand și Hugo, sintetiza alternativa la universul profan și desuet al Occidentului. În contrast cu natura intangibilă a Orientului, Balcanii prezentau o concretețe istorică și geografică capabilă să suporte defulările imagine ale occidentalului. În același timp, era o zonă care își păstra aura exotică, fiind considerată ca o variantă structurală a lumii orientale – paradigmă grefată pe un punct de vedere redundant în Europa occidentală, incipient după căderea Constantinopolului în 1453 și constant potențat după avântul economic al țărilor vestice. Pentru vechii greci, pentru Roma antică, pentru medieval sau pentru un bizantin, dihotomia Est-Vest implica dimensiuni spațiale opuse din motive politice, religioase sau culturale. De la bun început, Estul nu s-a putut despărți de componenta sa elastică și ambiguă: fiecare și-a avut propriul său Orient, trasat potrivit unor coordonate spațio-temporale relative și unui centru de observare mobil.

Discursurile din Răsărit cristalizează un fel de senzualitate care alterează uneori o definitorie formă de ascetism. O vrajă discursivă pasională, plămădită de subversivitatea relației dintre Est și semnul femininului. O frenezie a simțurilor, îmbrăcând formele cruzimii sau ale patimei. Un “fond obscur”⁷⁸, după expresia lui George Călinescu, învăluind inconștientul literaturii acestei zone. O metaforă a ceea ce este interzis, cu “prelucrări infrapsihice insistente.”⁷⁹ Se vede că, privit din oricare unghi, raportul Occident-Balcani se situează pe o poziție inegală; totuși, în ciuda ambiguității și a ierarhiilor instabile, Balcanii devin parte integrantă a Europei când se promovează opoziții categorice de genul Europa *versus* restul lumii. Dacă deosebiri se transferă în părți fundamentale ale tipizării înseamnă că orientalismul concentrează diferența dintre tipuri atribuite, în timp ce balcanismul surprinde diferențele în cadrul aceluiași tip⁸⁰. Teza Mariei Todorova, de pildă, pledează pentru un balcanism care a evoluat independent de orientalism și, prin anumite elemente, chiar împotriva lui. În fond, este o pledoarie pentru ***recunoașterea alternativei de civilizație pe care o reprezintă Balcanii***. Nu doar un element de alteritate, nu un depozit al eterogenelor reziduuri elitist-occidentale.

3.5. Am văzut mai devreme că balcanitatea și balcanismul (în sensul pe care Mircea Muthu îl dă conceptelor) sunt, la Eliade, termeni-pereche într-o dialectică a recuperărilor. Poate nimeni altcineva nu a suportat mai acut ***experiența recuperării***. Mircea Eliade a trăit consumat de permanenta conștiență a trecerii prin Istorie. Cunoscător al șanselor intelectuale de care

dispune România, nu-și imagina că s-ar putea pierde avantajele stării de grație în care se află țara după momentul 1918. Reîntregirea națională descoperise capacitatea românilor de a trăi la modul euforic istoria, o Istorie care, de această dată, se manifesta *altfel*. Anii războiului îl marcaseră îndeajuns pe copilul Mircea Eliade pentru a simți mai apoi, paroxistic, eliberarea de sub teroare. Implicit, tânărului de atunci i se relevase misiunea generației sale: aceea de a profita din plin de o suspendare senină a Istoriei. Viața părea să curgă într-adevăr *altfel*, nu mai trebuiau ținute idealuri aflate sub incidența arbitrară a *improvizației* și spiritul era, în sfârșit, liber să se concentreze asupra lui însuși, descoperindu-se pe sine. “Am înțeles că trebuie să mă bucur de orice clipă, că sunt daruri pe care nu le primești de două ori, că într-o zi aș putea regreta tot ce n-am făcut și n-am «trăit» acum, când toate mi se păreau posibile.”⁸¹

Destinul spiritului românesc urmasa (prea) fidel traiectoriile indicate de nesfârșitele cotituri istorice. Ieșirea la rampă devenise mai mult decât o dorință: era o necesitate. Ea nu se putea produce decât prin izbucniri totalizatoare, nu prin palide răsfrângeri spirituale, materializate – chiar dacă original sau erudit – pe un singur nivel al gnozei. Dihotomia *centru versus periferie* trebuia luată în calcul de pe o altă poziție. Din centru iradiaseră valori și credințe care guvernaseră societatea. Dar sistemul valoric central se țese în jurul nevoii ființei umane de a se strecura în ceva ce poate transfigura acea existență înfrântă de rutina individuală. Încercarea lui Mircea Eliade de a propulsa în contextul europocentric marile valori enciclopedice ale culturii române se sprijină indiscutabil pe vechea dihotomie

centru-margine. Complexul etnic al provincialismului cultural și posibilitatea transgresării spre universalitate l-au ghidat pe Mircea Eliade spre o direcție polară celei alese de Emil Cioran. Cea mai dificilă, solicitantă și riscantă direcție. Linia lui Caragiale, Maiorescu, Lovinescu era cosmopolită, sincronică și extrem de critică. Or, Mircea Eliade asorta spiritul critic cu sterilitatea: descumpănărea prin fragmentare și dizolvare, acționând tocmai din pricina complexului de inferioritate în fața Occidentului, complex a cărui putere de eroziune își face puternic simțită prezența. Această atitudine relevă un *partipris* evident, semnalează Monica Spiridon⁸². Pe bună dreptate, căci Eliade, ca spirit enciclopedic, și-a îndreptat afinitățile spre familia celor înzestrați cu vocația sintezei. Echilibrul instabil al podului sau răspântiei pe care se situa cultura română fixează un anume fel de a fi în timp și dincolo de acesta. În alternanța dintre închidere și deschidere, enciclopedismul se descoperă ca un operator necesar al sintezei, coagulând stabilitatea și evoluția în salturi recuperatoare. Cuprins (nu numai el) de nerăbdarea creației, Mircea Eliade identifică tradiția enciclopedică a secolului al XIX-lea cu “aproape un program oficial”⁸³, sincronizat cu misiunea României moderne.

Cât despre existența unei *laturi narcisice* pe care o descoperă Monica Spiridon în faptul că Eliade s-a recunoscut în modelele spirituale ale enciclopediștilor, vom spune doar că – înainte de a fi narcisic – tânărul Eliade și-a dovedit puterea de autoanaliză. Corectă, de altminteri. Nu i se poate imputa exagerarea *vocației* sale universaliste, iar prezența acesteia ca dat structural îl absolvă de anatema narcisismului. Cu atât mai mult cu cât Mircea Eliade și-a dovedit capacitatea de

autolimitare, atunci când a simțit pericolul disipării și al inadaptării la cerințele unei epoci ce privea enciclopedismul ca o manifestare cu totul revolută. Dacă se poate vorbi despre un grăunte de narcisism la Mircea Eliade, el trebuie căutat mai degrabă în zona erosului și a creației sale literare, amândouă reflexe ale *eului* într-un imaginar idealizat. Experiențele erotice ale tânărului Eliade, incluzând iubirea a două femei în același timp, dezvăluie tentația de a-și proiecta *eul* excedentar asupra unei/unor imagini feminine ajustate potrivit tiparelor imaginărilor personale. Diluviul erotic, revărsat în același timp asupra unor profiluri feminine atât de diferite, s-ar traduce, în acest caz, prin a iubi propria deschidere spre iubire, sondându-i delicat granițele. O oarecare doză de narcisism se lasă ghicită și în **Memoriile** sale, unde se învâlmășesc proiecte grandioase, entuziasme adolescente sau remodelări atitudinale. Ne mulțumim să atragem atenția că un studiu amănunțit al proiectelor eliadiene, completat de analiza atentă a elocinței conjuncturale, ar pune în lumină o latură interesantă a personalității sale. În fine, tot despre narcisism s-ar putea vorbi referitor la ficțiunea lui Mircea Eliade. Aura narcisică transpare în multe din personajele sale, cu mențiunea că tinerii “huligani” ai prozei interbelice își exhibau această tendință, în timp ce la personajele literaturii de după război se remarcă o interiorizare meditativă a acesteia. Iar dacă ne îndreptăm atenția spre modul în care Eliade își privea opera literară, am putea așeza semnul identității între lipsa simțului critic și narcisismul artistului creator. Cam acestea ar fi străfulgerările narcisice eliadiene: ipostazieri ale goanei ce viza

lustrația de sterilitate, indiferent de modalitatea ei de concretizare.

Eminescu, Hasdeu, Iorga cuprinseseră domenii vaste, păstrând nealterat spiritul Răsăritului. Penetraseră spații neexplorate, vorbind în numele geografiei estetice; în tot acest timp, truda lor era menită să suplinească absențele din Istorie. Conservatori, erau și romantici explozivi; aveau doza de îndrăzneală sublimă obligatorie în astfel de momente. (Vocația universalității este de neconceput în afara acestor cadre.) Europa trebuia ajunsă din urmă și chiar depășită. Spațiului geospiritual românesc îi venise timpul să marcheze pregnant o lume care avea ceva de spus. Mircea Eliade știa că el, în cadrul mai larg al generației sale, avea de fixat o pecete. Polimorfismul său creator nu însemna traducerea în fapt a unei risipe spirituale, ci un *act de tainică magie*, o încercare de revărsare fecundă a preaplinului care-i alcătuia ființa. Excesul activității intelectual-creatoare nu este echivalentul risipei. Valențele sale creatoare dau naștere unei lumi specifice, care mărturisește un crez ontologic: nu putem fi noi înșine decât dacă ne luptăm cu Timpul. Eliade îi cerea provincialului interbelic “să se scuture de clișee, de indolență și mediocritate, să-și ia tinerețea în serios, adică în primul rând să muncească din răspuțeri, să facă ceva, să creeze. Eram obsedat că generația noastră, singura generație liber, «disponibilă», din istoria neamului românesc, nu avea timp să-și împlinească «misiunea», că ne vom trezi într-o zi mobilizați; așa cum au fost părinții, moșii și strămoșii noștri, și atunci va fi prea târziu ca să mai putem crea liber, atunci nu vom mai putea decât ceea ce au fost urșiți să facă înaintașii noștri: să luptăm, să fim jertfiți, să amuțim.”⁸⁴

Există aici o uimitoare percepție a realului, o deplină conștiință a destinului istoric; nu de mult eliberat de cătușele sângerei ale războiului, tânărul Eliade afirma pericolul unui alt conflict mondial, peste 10-15 ani.

Dar, până atunci, cultura română trebuia să evadeze din zona creativității marginale; influența franceză asupra intelectualului român se dovedea a fi de rău augur pentru Eliade, deoarece marea pericolul cantonării în scriitura de tip eseistic, improprie mari-lor creații⁸⁵. Doar acestea, mustind de gândire originală și de virilitate ideatică, ar putea scoate România din umbra palidă a periferiei culturale. În 1928, Eliade deplângea caracterul efeminant al culturii ro-mâne; îi lipseau extazul spiritului, vitalitatea nebuniei și a disperării⁸⁶, îi lipsea eroismul, dar se complăcea în sentimentalismul molcom al Moldovei⁸⁷.

Luat în derâdere de unii intelectuali ai epocii (cei mai mulți aparținând “celeilalte” generații), Mircea Eliade propovăduia descătușarea virtuților creatoare⁸⁸ și își continua lupta împotriva Timpului, printr-o modalitate cu accente personalizate. Supunerea la un proces crunt de tămăduire contra somnului își avea proiecția diurnă în amestecul de asceză, exaltare metafizică și sexualitate. Derutantă mixtură de forme ontologice, cu trimiteri spre eterogenitatea indică, descoperită mai târziu. În **Apologia virilității** (acesta din urmă, concept împrumutat din **Maschilită** a lui Giovanni Papini), Mircea Eliade conturează un mod de a fi în lume care împacă ideea supunerii trupului (prin asceză) cu aceea a bucuriei oferite de el (prin sexualitate). Totul este bazat însă pe fiorul metafizic al erosului și pe șansa accederii la conștiința pură. Nu se acceptă erosul decât ca subordonat virilității, adică

spiritului pur. Indiferent de aspectele sub care se manifestă, dragostea devenea un instrument de reintegrare a Spiritului. Experiențialismul și autenticitatea fuseseră înzestrate cu puteri modelatoare. Disperarea de a nu putea fi *tot și în același timp* induce o constantă trăire pe culmi. Se remarcă la Mircea Eliade (ca și la personajele ficțiunii sale), o *luptă împotriva cronosului*, cu totul diferită de cea a lui Proust. Nici vorbă de căutarea timpului pierdut, ci de un *alt fel* de timp. E o luptă împotriva memoriei psihologice și a exclusivei pasiuni a timpului istoric. Soluția definirii umane reale ar fi identificarea *celuilalt* timp, al unirii și imaginației, acela care completează, mângâie și salvează oarecum omul. Terorizat de Istorie, omul mutilat trebuie să-și regăsească identitatea în gândire, nostalgie sau imaginație. Eliberarea sfâșietoare din timp conduce spre lumina eternității. Calea spre veșnicie nu e proustiană aducere în prezent, nici timpul-destin al lui Faulkner și nici *la mise-en-abîme* a lui Gide. Intelectualul generației anilor '30 își asumă tortura de a trăi sub timp, în Istorie. Este o asumare lucidă a timpului neiertător și nu a destinului care-l învinge pe om și-l târăște după sine. Dar cerebralii păstrează contactul cu lumea și la nivelul imediatului senzorial. Brutalitatea căutării erotice, uneori vag orgiastică (inserție a dionisiacului balcanic), elanul de a delimita și folosi izvorul viu sunt mereu în corelație profundă cu triada asceză-metafizică-sexualitate. În realitate, schema triadică se reduce la o echivalență dihotomică. Efortul de a trăi plinar și creator, efortul de a refuza irosirea transfigurează vital pendularea între asceză și eros metafizic. A iubi două femei în același timp, Sorana Țopa și Nina Mareș, două ipostaze diferite și complementare ale femininului,

înseamnă a-ți asuma intrarea pe un drum fără ieșire. Obligat să suporti niște procese mentale a căror duritate trece de limita omenească, eșuezi. Însă nu finalul eronat poartă principala semnificație, ci etapele care l-au provocat. O eroare provocată cu deplină conștiință se ridică deasupra cotidianului istoric; prin analiza minuțioasă și delirant metafizică a pașilor făcuți, se transformă într-un act păstrat în afara memoriei psihologice. Umanul se încarcă de altceva și se împărtășește din forța sintezei universale.

3.6. Drumul către Centru e întotdeauna dificil, afirma repetat Mircea Eliade. Labirintul traduce dificultățile celui care este în căutarea drumului spre sine și, în acest fel, încercarea acestui labirint echivalează cu a da seamă căutării de sine. Conștiința de a avea de îndeplinit o misiune intelectuală îl anima pe Mircea Eliade, mai presus de circumscrierea exactă a acestui soi de angajament. Încăpățânata fervoare științifică se împletește continuu și indisociabil cu dorința de a încheia o **terapie a sufletului modern**. Prin învierea și reabilitarea miturilor, încearcă să vin-dece amnezia modernității: anamneza propriilor abi-suri și culmi este cheia care poate desfereca închide-rea în sine. Efortul lui M. Eliade de a distinge și aug-menta forța vitală păstrată, din *illo tempore*, nebănuit în fiecare dintre noi, s-ar înscrie, pentru mulți, în efectele morfologiei culturii. Evident că și Mircea Eliade face parte dintr-o matrice stilistică determinată, evident că și el este însuflețit de un “geniu al locului”. Geografia românească este integrată într-un anumit angrenaj sufletesc, s-ar spune urmându-l pe Lucian Blaga. Românul s-a născut doar în momentul în care spațiul

matrice a prins formă în sufletul său. Peisajul devine receptacolul unei plenitudini sufletești, cu intarsii provenite dintr-un puternic sentiment al destinului. Între om și peisaj, o legătură a oglinzirii complementare, nu invers-deformatoare. Între om și peisaj, o ecuație a definirii identitare. Căci peisajul e condiția apariției spiritului românesc – unul, proiecția celuilalt. Iar pitorescul este o determinare stilistică inconștientă, organică și constitutivă, punându-și pecetea în sens creator pe toate domeniile vieții spirituale. Detalii cunoscute și asumate, de vreme ce un om care a călătorit în lumea întreagă, de-a lungul și de-a latul ei, precum Mircea Eliade, mărturisește: “Se prea poate ca cele mai importante călătorii pentru mine să fi fost acelea pe care le-am făcut pe jos, între doisprezece și nouăsprezece ani, vara, săptămâni în șir, trăind prin sate sau trăgând la mănăstiri, împins de dorința de a ieși din câmpia bucureșteană ca să cunosc Carpații, Dunărea, satele de pescari din deltă, Marea Neagră...”⁸⁹ Obicei păstrat de Eliade și în toiul afirmării sale științifice și literare, când, împreună cu prieteni apropiați, fugea câteva zile în Bucegi, menținând intacte fervoarea și patetismul inocent al primei tinereți, despre ale cărei aventuri mărturisește: “Nu voi uita niciodată viscolul și troienile care ne-au întâmpinat, într-o vacanță de Paști, când ne apropiam de Schitul Scheia agățat de un perete al Carpaților; sau ploile reci, nesfârșite, pe care le-am îndurat, zile de-a rândul, apărați de pelerinele noastre scurte..., când am trecut Cheile Bicazului și am ajuns în Câmpia transilvană. Nu voi uita bivuacurile pe Piatra Craiului, nici prima excursie în Delta Dunării, care ne-a fermecat...”⁹⁰

Transpare întotdeauna o implicare oarecum viscerală în tratarea morfologiei culturii, mai ales când aceasta este aplicată unor culturi periferice, de tipul celei românești. La Mircea Vulcănescu, Lucian Blaga, chiar la Anton Dumitriu se întrevește fibra structurală a **magiei locului**, care se reflectă substanțial în sufletul indigen și în cultura născută de acesta. Este extrem de interesant cum percepe Mircea Eliade acest spațiu românesc al confruntărilor spirituale, dincolo de nostalgia originilor și a paradisului. Nikolai Berdiaev situa cultura în raport genetic direct față de cult, ca rezultat al diferențierii și al extensiunii cultului⁹¹. Dacă Eliade nu a încetat niciodată să creadă în șansa culturii române, această continuitate a crezului său s-a hrănit constant dintr-un cult pentru geografia românească. În multe din mărturisirile sale, se întrevește acest soi de cult viu, pulsatoriu, lipsit de orice urmă de misticism, supus dereglărilor progresive și benefice ale nuanțării – un cult pentru un spațiu unic, dar infiltrat la rândul lui de tentaculele unui complex răsăritean al marginilor, al provincialismului, al minorului aflat sub amenințarea arbitrară a timpului istoric. Până aici, nimic nu îl diferențiază pe Mircea Eliade de alte spirite deschise și sensibile la chemările locului; în schimb, ceea ce nu au reușit alții a fost să transfigureze această interferență între cult și complex psihologic, precum Eliade, într-o *opera magna*. **Încercarea labirintului** cuprinde confesiunea ce urmează: “Mă simțeam descendental și moștenitorul unei culturi interesante pentru că e situată între două lumi: lumea occidentală, pur europeană, și lumea orientală. Eu mă trăgeam deopotrivă din aceste două universuri. Cel occidental prin limbă, latină, și prin moștenirea romană, în obiceiuri. Dar mă trăgeam și

dintr-o cultură influențată de Orient și înrădăcinată în neolitic. Toate acestea sunt adevărate pentru un român, dar cred că sunt la fel de adevărate și pentru un bulgar, un sârbo-croat, în ultimă instanță, pentru Balcani, pentru sud-estul Europei și o parte a Rusiei. [...] A fi român pentru mine înseamnă să trăiesc, să exprim și să valorific acest mod de a fi în lume. Trebuie deci să profit de această moștenire!...”⁹² Ce ar mai rămâne de adăugat la asemenea cuvinte? Poate ceea ce i-a atras atenția lui Andrei Pleșu⁹³: că o parte din scrierile științifice sunt scrise în limba română; poate remarca în legătură cu toată literatura sa gândită românește, poate admirația intensă pentru Brâncuși, poate faptul că **Istoria credințelor și ideilor religioase** dezvoltă, în cea mai mare parte, esența cursurilor de istoria religiilor, susținute la București între anii 1933-1938. Dar toate acestea sunt bine cunoscute. Probabil mai puțin cunoscut în Occident este faptul că toate ideile fundamentale ale demersului științific eliadesc se regăsesc, constituite, în lucrările de tinerețe ale acestuia. Investigația sa nu a cunoscut, după 1945, decât popularizarea și consacrarea, nu punctul de pornire. Startul îndeplinirii “misiunii intelectuale” se dăduse, de mult, într-o mansardă a Bucureștilor. Startul se dăduse în clipa încropirii propriului laborator din mansardă și se desăvârșise prin asumarea bivalenței ontologice, a unei *coincidentia oppositorum* datorite de rădăcinile într-un spațiu al trecerii, posibil a fi transformat ori-când, dintr-un perimetru **și** oriental **și** occidental, în **nici** oriental **nici** occidental. Geografia sacră a originilor cuprindea – paradoxal și concomitent – două lumi aflate pe niveluri existențiale diferite. Căutarea și experimentarea extremelor, a punctelor limită (aventura spirituală în

India și exilul în Occident) însumează tentația explorării propriilor granițe. Pentru Mircea Eliade, cele două experiențe-limită refac unitar regăsirea sinelui, îi valorizează la maxim forțele virtuale de exprimare.

3.7. Înainte de sfârșitul celui de-al doilea război mondial, tot ce nu era occidental nu avea decât o importanță secundară, marginală. Hegel gândise astfel, iar Croce și Heidegger erau de aceeași părere. Orientalistul era un condamnat care se ocupa de lucruri depășite, la fel cum era depășit Orientul, pe drumul liniar și univoc al Istoriei umane. Criza războiului provoacă, în sfârșit, combustia acestor prejudecăți. Totul se pune în discuție, totul ajunge să fie pus sub semnul întrebării. Îndoiala nu mai acceptă vechile categorii rigide; ea vrea să descopere și să înțeleagă. Istoricismul occidental e atacat din două flancuri, ambele vulnerabile datorită autarhiei și orgoliului care le guvernaseră. Ambele pericole veneau din Est. Pe de o parte, istoricismul de tip marxist amenința serios elitele, pe de altă parte relativismul cultural dăruimase pretenția grotescă la superioritatea Occidentului față de restul culturilor.

Gândirea științifică a lui Mircea Eliade se integrează acestei tendințe relativiste și pornește chiar de la complexul răsăritean, de la o anumită inferioritate a celui care vine de la margine. Se ridică împotriva supremației occidentale asupra Istoriei, echivalând marginea cu Centrul, dăruindu-i aceleași atribute și valori gnoseologice. Vrea să trăiască în Centru, să creeze în centru, să contribuie la definirea lui. Experiența indiană îl va ajuta să demonstreze că viziunea istoricistă este, în fond, eronată. India îl ajută la

fel de mult cum o ajută și el (făcând-o să se cunoască mai bine și să fie cunoscută de alții, așa cum este). Acolo găsește calea democrației. India îi oferă prestigiul care să-i permită apărarea ideii egalității între culturile minore, ale circumferinței, și cultura occidentului.

Se ivește astfel mai mult decât un umanism: acordând un loc în Istorie tuturor popoarelor lumii și scoțându-le pe acestea de sub eticheta unui primitivism sau exotism cultural, Mircea Eliade fixează Istoria sub semnul universalului.

Dominația historicismului poate fi înlăturată numai prin supremația culturală. Cum s-a mai arătat, nicăieri nu este subliniată această idee mai mult decât în cuvintele lui Eliade. Este vârful de lance pe care îl coboară, pregătit de atac, în sfidătorul turnir împotriva condiționării istorice. “Spre deosebire de majoritatea tinerilor, nu credeam că generația mea avea destin politic, așa cum avusese generația războiului și cum speram că vor avea generațiile care vor veni după noi. Destinul nostru era exclusiv cultural. Aveam de răspuns la o singură întrebare: suntem sau nu capabili de o cultură majoră, sau suntem condamnați să producem, ca până în 1916, o cultură de tip provincial, traversată meteoric, la răstimpuri, de genii ca Eminescu, Hasdeu, Iorga?... Dar la întrebarea pusă generației noastre trebuia să răspundem repede.”⁹⁴ Șeful generației tinere – cum era numit Mircea Eliade – trebuia să dea el însuși un exemplu. Un exemplu a cărui punere în act era condiționată *cultural*. Punct vulnerabil: sensibilitatea. Articolul **Împotriva Moldovei** (publicat în “Cuvântul”, 19 februarie 1928) înglobează revolta unui damnat împotriva propriei condiționări exterioare, legate de fondul culturii căreia îi aparține. Eliade respinge

sensibilitatea moldavă, opusă virilității valahe. Delimitează un fel de spiritualitate geografică, nuanțată de observații etnologice. Dihotomia pe care o propune izvorăște dintr-o “compoziție” tradițională: spiritul moldav e feminin, pasiv, sentimental, în timp ce caracterul valah este masculin, pătrunzător, ardent, activ, animat de forță vitală, potențial creatoare. Mircea Eliade își explică propriile-i melancolii prin originea moldavă, din partea tatălui, și face orice pentru a le rezista și înlătura. Alegerea conștientă a activității și neliniștilor spirituale, în dauna efeminării virtuale, va primi accente și mai percutante după descoperirea lui Giovanni Papini. Nu naivitatea colorată de bravadă interesează în acest articol, ci felul în care tânărul de atunci motiva cultural un tip fundamental de psihologie românească, împreună cu variantele lui locale. Explicația comportamentelor umane (moldav/valah) prin prisma unei geografii întâmplătoare survine atunci când necesitatea unui sprijin motivațional devine vitală. În acest caz, ea acționează pozitiv și plenar; catalizează eforturi de (auto)depășire, de sustragere de sub arbitrariul geocultural. Disecându-se fără milă, Eliade își impune accentuarea/diminuarea unor trăsături care l-ar ajuta/opri să-și ducă la un bun sfârșit misiunea.

Creația contribuie la perpetuarea organizării dihotomice a unui *psyche* răvășit de câteva condiționări (in)tolerabile. Cert este că nu se poate vorbi despre o demarcație categorică a textelor lui Mircea Eliade, în funcție de acest criteriu comportamental de origine geospirituală. Și totuși, ansamblul operei sale reflectă cel puțin două straturi iscate din raportarea di-ferită a autorului la moștenirea sa spirituală. Dintr-un război cu sine însuși, declarat pe un ton ultimativ, dintr-o

provocare la o luptă perpetuă, în numele depășirii unor obstacole genetice așezate în calea misiunii sale creatoare, se iscă un perimetru germinativ. Dedublarea lucidă, cauzată de nevoia de a estompa o latură melancolic-sensibilă, provoacă un *ecorșaj al sinelui*, fără a-l fragmenta în particule dizolvate și ineficiente. În pofida existenței acestui risc anihilant, evitat cu delicatețe, stratificarea pătrunde în zona fertilă a creației lui Mircea Eliade prin inocularea unei funcții derivate din particularitatea abisului său ontologic.

Războiul lui Eliade cu sine însuși nu are o desfășurare rectilinie și omogenă. Reprimată acerb în lucrările sale științifice, sensibilitatea moldavă se strecoară în lucrările cu caracter autobiografic (**Memorii, Jurnal, și chiar Șantier – roman indirect**). De parcă ar fi fost prea îndelung supusă presiunii voluntare, atunci când obiectul era cercetarea științifică, sensibilitatea izbucnește prin filtrele memoriei, recuperând ceea ce subiectul se străduise să depășească. Aerul nostalgic al paginilor memorialistice vine să suplinească necesara refulare a sentimentelor din lucrările științifice. Contrabalansarea unor condiționări sufletești și comportamentale apare ca obligatorie pentru echilibrul autorului; valah prin activitatea științifică, Mircea Eliade dă curs sensibilității moldave în accentele melancolice și reflexive ale memorialistului sau diaristului. Sunt straturile de care aminteam puțin mai sus: despărțite de o hiperluciditate creatoare, ele îmbracă formele psihanaliste ale absorbției – prin refulare – și eflorescenței – sub imperiul spasmic al defulării. În acest caz, termenii freudieni nu se aplică pe terenul subconștientului, ci pe intervenția unei acțiuni voluntare ce obligă unul sau altul dintre straturi să intre

în umbră, ca într-un pântec oprotitor, sau să se imprime – definitiv – în producția scriptică a autorului.

O atenție sporită s-ar cuveni acordată și prozei eliadiene postbelice, atunci când se vor cerceta mai îndeaproape irizările sentimentale de sorginte moldovenească. Mă refer la efuziunile erotice ale unor personaje, incapabile să aleagă, să decidă, să se exprime altfel decât prin reacții de cele mai multe ori imprevizibile. În absența iubitei, erosul se manifestă ca un tumult de nestăvilit; acaparează individualitatea, îi provoacă pierderi de sine și regăsiri ulterioare prin jocul reflex al spiritului ordonator. O existență la limită, iată ce aduce îndepărtarea iubitei. Apropie-rea, în schimb, reduce individul la funcția sa reflexivă; meditația și experiența erotică spiritualizată, sublimată de orice izbucnire organică, înlocuiesc malaxorul ontologic cauzat de absența femeii iubite. Erosul din proza postbelică redimensionează exorcizarea sensibilității prin spiritual, după ce romanele “huliganice” de dinainte de război propuneau înăbușirea acesteia sub presiunea unui erotism excedentar. Sunt formele extreme de raportare la o vulnerabilitate care pândește, pretutindeni, în personajele lui Mircea Eliade.

“N-am fost niciodată curios să cunosc mai dinainte «sosul în care voi fi mâncat». Știam însă că va veni o zi când «Istoria» mă va împiedica să cresc și să devin eu însumi. Știam că voi fi amenințat să fiu înghițit și digerat de viu în pântecul unui monstru.”⁹⁵ Asumarea deplină a condiționării istorice, intuită teribil de profund de către tânărul Eliade și dublată de o anume dependență față de spiritualitatea geografică, îl marchează și îi trasează riguros calea de urmat.

Deasupra destinului, deasupra Istoriei constrângătoare, în afara disciplinei reificante (marxiste ori capitaliste), trona creația. Amenințarea monștrilor, fie că venea dinspre Răsăritul mortificat, fie că se profila în umbrele Vestului eliberator, dar cinic, suspicios și pregătit să culpabilizeze pe oricine, nu putea fi anihilată decât prin păstrarea integrală a libertății interioare. Prin valorificarea potențialului creator.

3.8. S-a subliniat⁹⁶ că abilitatea și necesitatea comunicării cu “geniul” sau “spiritul locului” este parte integrantă a metodologiei lui Mircea Eliade. Aplicând o cercetare de tip inductiv, el studiază asiduu o zonă bine circumscrisă, pentru a obține apoi generalizarea. Investigația erudită a mitului are la bază o cercetare regională, marginală, indiferent că este vorba de folclorul românesc sau de spiritualitatea indiană. Studiile sale dovedesc constant interesul eflorescent pentru orice particularitate regională și, implicit, pentru paradigmele caracteristice miturilor. Spre deosebire de Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, de pildă, se aruncă în teritoriul care neagă determinările etnice: din inconștientul colec-tiv, Jung deduce modul specific în care o conștiință anume îl reflectă. Conform tradiției central-europene, Jung își fundamentează teoria pe terenul lax al universalului. Oricât respect ar fi avut pentru Jung, Eliade întrupa mai mult decât o simplă idiosincrazie: “născut la margine de imperii, știe că există, la periferie, o intuiție a centrului pe nedrept neglijată de absolutismul cunoașterii «metropolitane».”⁹⁷

Inexistența acestui orgoliu l-a așezat pe tânărul Eliade sub dominanta enciclopedismului pitoresc, agresiv, dar și difuz. Trăiește clipa, în cunoaștere, până

la extrem. Trăiește autentic și experimentează autentic, obsedat de clipa care trece, obsedat de importanța îndeplinirii misiunii ... Temporală prin definiție, misiunea sa intelectuală purta o luptă continuă împotriva timpului. O lustrație a clipei; o lustrație a fragmentarului, prin continuitatea creației. Prin sacrificarea rituală a excesului de vitalitate, obținut la rândul lui, prin sacrificiu de sine – o dublă educație, a conștiinței și a trupului. Grăbit, Mircea Eliade surprinde cu o acuitate desăvârșită fenomenalul; inciziile sale adânci dezvăluie nesăbuitul, uitatul, conținutul pierdut.

Disjunția finalității demersurilor lui Jung și Eliade este explicabilă prin lipsa de convergență a punctelor de pornire amintite, subliniază Andrei Pleșu⁹⁸. Acestea din urmă, la rândul lor, sunt dictate de un anume tip al spiritului locului. Amândoi împletesc avida cercetare științifică, riguroasă și motivată, cu nevoia descoperirii unei terapeutici a omului modern, amândoi se numără printre vajnicii luptători ai reabilitării miturilor. Amândoi proclamă importanța “reziduurilor” simbolice și rituale pentru recâștigarea echilibrului psihic al umanității. Numai că metodologia și argumentația folosite de cei doi cercetători vorbesc în numele unor spații diferite, a unor morfologii diferite. E limpede că această diferență exclude o ierarhie valorică între termenii ei, din moment ce se pornește de la date inițiale opuse. Jung se dezlănțuie începând de la o perspectivă universală, dar sfârșește într-o antropologie aplicată. Problematika sacrului a fost constant evitată de savant. El se socotește un reprezentant al științei experimentale și e contrariat când i se reproșează o implicare metafizică. Gilbert Durand atrage atenția că sistemul lui Jung confundă “într-un optimism al imaginarului,

conștiința simbolică creatoare a artei și a religiei cu conștiința simbolică creatoare de simple fantasmе ale delirului, ale visului, ale aberației mintale.”⁹⁹ Simbolul-arhetip are rolul de mediator: pune laolaltă, reunește contrariile, unifică. Simbolismul va fi, pentru Jung, constitutiv procesului de individuare, prin care *eul* se revendică datorită echilibrării dintre conștiința clară (aproximativ colectivă – moravuri, obiceiuri, limbaje) și inconștientul colectiv (energia și categoriile sale arhetipale). Nevroza, boala mintală evoluează din cauza unei deficiențe a funcției simbolice care creează un dezechilibru ce afectează principiul de individuare. Dacă Freud avea o concepție mult prea reducționistă în privința simbolismului – simplificat la o cauză primă de ordin sexual -, Jung dovedește o viziune cam ambiguă în esența ei: simbolismul este derivat din imaginația simbolică denumită convențional “normală”, perfectă, deficiența activității acesteia producând criza maladivă. Jung se ocupă de problemele omului văzut ca individ (și nu de om ca principiu universal), un individ aflat în crize psihice, solidare cu crizele veacului. Această preocupare aplicată nu are corespondent la Mircea Eliade. Hrănit din spiritualitatea orientală și apropiat de presocratici, el dezvăluie în om o ipostază a sacrului, o transparență care așteaptă să fie citită, printr-o hermeneutică specifică. Preocuparea lui ar fi, ca prim pas, menținerea în afara grilelor minimalizatoare, în afara dogmelor, a doctrinelor; ele păcălesc inteligența iar individul riscă să se transforme într-un “om de masă” (după terminologia lui Jung), o victimă a conștientului colectiv, a prejudecăților fantasmagorice.

Jurnalul lui Mircea Eliade mărturisește că acesta visează să contureze o metafizică, pe bazele miturilor și

credințelor folclorice. Eliade se axează pe mituri păstrându-le deplina autonomie. Tipologia sacrului și hermeneutica sa proprie sunt unite, ca și la arhetipuri, de multiple omologii și izomorfisme. Mi-tul și interpretarea acestuia funcționează autonom, conform unei logici interioare. Polivalența miturilor și pluralitatea de semnificații nu se pot epuiza printr-o interpretare unică; varietatea hermeneutică angajează o necesitate iar izomorfismul conduce la o conduită specială a interpretării, care își suprapune întregul sistem hermeneutic peste modelul virtual al mitului. Mircea Eliade vorbea despre adevăruri care rămân într-o apoteoză mitică¹⁰⁰, căci, fără a fi mereu puse la îndoială, ele se mențin în abstract. Rămân mituri. Dar certitudinile abstracte, o dată concretizate în experiența trăită, sar pe un alt nivel de existență: ajung mistere. Conceptul de mister respinge necunoaștința, în schimb presupune revelația neînțelegerii unui fapt real, transcendent și ireversibil. Este semnul sub care se desfășoară întreaga existență umană, care propulsează adevărul în mit; îl transformă în mister, în enigmă. Eliade aparține unui univers spiritual în care omul și-a relativizat contururile. Tradiția Răsăritului european (spre deosebire de cea occidentală sau chiar centrală) proclamă omul apăsător de vreme... În aceeași direcție relativistă se înscrie și modul în care Mircea Eliade privește problema confesională: nu pretinde niciunde că ar propune o filosofie posibilă, consolatoare, ci se agață de un descriptivism pe alocuri stupefiant. Atât. Evită cu încăpățănare să ofere lectorului vreo rețetă de viață și/sau cunoaștere, în numele unui spirit al toleranței înțelepte, proprii Răsăritului.

Mircea Eliade și Jung, două inteligențe curajoase ale Estului și Centrului european, reprezintă cazuri distincte angajate într-o extrem de întinsă arie de cultură. Dar dacă diversitatea informațională a lui Jung se propagă și se sfârșește într-o radicală convergență, enciclopedismul lui Eliade se sustrage exemplarității; demersul său științific are o puternică motivație psihologică, intimă, rezultată și din condiționa-re a geospirituală a culturii periferice în care este integrat. Sunt refulări mai mult sau mai puțin intenționate ale unor reprezentări stârnite de prezența complexului marginilor. Toate aceste conținuturi, care trimit impulsuri ritmice la suprafață, sunt învelite de ceea ce Jung numea inconștient personal. Cu o mențiune: la Mircea Eliade, aceste impulsuri (cândva) refulate vor fi asumate lucid. Apropriate prin forța analitică a conștienței. Complexul balcanic, complexul marginilor va acționa cu putere de destin. Nu numai în cercetarea științifică (unde obsesia informației “la zi” era traducerea complexelor terorizante), ci și în literatura sa. Ca și articolele publicate prin periodice, ca și în viața punctată de ciclice (și imaginare) întoarceri *acasă*.

4. Mircea Eliade la răscruce: a optă între paradigme?

4.1. Incitarea de a delimita tipologia căreia i-ar aparține Mircea Eliade a dus la plasarea acestuia pe cele mai diferite cărări spirituale, circumscrise radical, pe de o parte, de identificarea lui Eliade ca adept al violenței paroxistice de tip fascist (opinie buimacă a slujbașilor culpabilizării antropofage – Norman Manea, Adriana Berger, Daniel Dubuisson și unii ziariști de senzație ai presei italiene și americane) iar, pe de altă parte, de ardenta și opulenta încondeiere cu superlative neutre (savant, erudit etc.) care au calitatea de estompa semnificațiile directe printr-o oglindire hipnotică și universal-superficială. Dacă prima direcție – a imaginării unui Eliade fascist, antisemit și anticreștin – a fost contracarată mai mult sau mai puțin persuasiv de Ioan Petru Culianu (într-o primă fază), Cornel Ungureanu, Mircea Handoca, Mircea Iorgulescu ș.a., conceperea lui M. Eliade ca întrupare a savantului de tip enciclopedic s-a dovedit destul de refractară în fața încercărilor analitice mai pro-funde. Ce se ascunde însă, în cazul lui Mircea Eliade, după astfel de concepte superlative? O întrebare pe care am urmărit-o ca posibil hipertext interogativ de la începutul abordării noastre. Iar dacă posibilitatea existenței acestui tip de hipertext pare (cel puțin) sinuoasă și singulară, amintim doar fațetele caleidoscopice pe care le descoperise Constantin Noica în ceea ce, prozaic și superficial, numim “întrebare”. Gérard Genette definea hipertextul ca “orice text derivat dintr-un text anterior prin transformare simplă [...] sau prin transformare indirectă: îi vom spune imitație.”¹⁰¹ De aici, putem sugera că a pune sub semnul

întrebării un text anterior angajează, la rândul sau, un text derivat din cel precedent. Hipertextul interogativ care a dirijat, din subterană, de-mersul nostru, și-a conturat deja potențele creative. În ce fel, vom vedea imediat.

4.2. În secvența dedicată cercetării relațiilor dintre Mircea Eliade și spiritualitatea toposului din care își revendică rădăcinile, aminteam de cele trei tipologii pe care Alexandru Duțu le propusese ca specifice spațiului sud-estic european. Criteriile de configurare erau, în principal, criteriul epistemologic și cel al formelor de comunicare. Observam atunci că Eliade nu se poate înscrie, cu maximă exactitate, în nici unul din tiparele pe care le adoptasem ca repere; dimpotrivă, dincolo de aparentele mișcări entropice, Mircea Eliade părea să fie supus unei alunecări fluide spre o sinteză a tipologiilor spirituale specifice toposului sud-estic european.

Înțeleptul, cărturarul, omul de știință. Sunt cele trei modele distinse în spiritualitatea spațiului asupra căruia ne concentrăm atenția. Că Mircea Eliade traduce la modul individual-uman definiția cercetătorului (a omului de știință, în general) este o certitudine pe care nu o poate împieta nici cel mai aprig judecător al operei (sau vieții!) sale. Ghidat de valorile științifice, înșiruite pe o metodologie hermeneutic-fenomenologică, Eliade a impus – ca om de știință – o veritabilă împletire între vocația de hermeneut și rigorismul științificității. Este întâiul strat care protejează o sinteză vocațională și spirituală covârșitoare; un strat fastuos, înfățișat de amplitudinea sclipitoare a operei sale științifice.

Modelul cărturăresc, în schimb, redimensionează valorile umaniste ale Renașterii europene. Eliade

purcede la o translație a acestora în trei direcții de manifestare care cuprind un **umanism literar** (plă-mădit în operele de ficțiune), un altul **enciclopedic** și, în fine, un **umanism universal**, izvorât din sub-textul cercetărilor științifice ale autorului. Cel de-al doilea tip de umanism precizat mai sus include paradigma omului universal al Renașterii, respins deseori de lumea științifică a modernității. Gustul amar pe care astfel de perspective taxonomice îl provoacă lui Mircea Eliade este atenuat de seninătatea înțeleptului: “Auzeam, la răstimpuri, că unii filologi nu sunt de acord cu metoda mea: îmbrățișez prea multe domenii și este imposibil să le aprofundez pe fiecare în parte. Argumentul părea convingător, dar se întemeia pe o confuzie. Întocmai cum i s-ar fi reproșat unui biolog care studiază biologia insectelor că nu cunoaște **toate** (s.a.) speciile de coleoptere, de himenoptere, de lepidoptere și de hemiptere.”¹⁰² În sfârșit, umanismul universal (sau “noul umanism”, cum îl numește Ioan Petru Culianu) survine din schimbarea omului, indusă de hermeneutica totală promovată de Eliade, și din unificarea inteligibilă a tuturor experiențelor umane posibile. Se conglutinează un profil cărturăresc complex și original, guvernat de o dialectică interioară ce reclamă comprehensiunea ființei umane. A omului Mircea Eliade. Ar fi stratul secundar, mai adânc, ocrotit de verticalitatea impunătoare a omului de știință – din nefericire, stigmatul probator după care se judecă adesea omul în societatea excesiv tehnică și științifică în care trăim.

Înțeleptul, ultimul model spiritual identificat de Alexandru Duțu în spațiul sud-estic al Europei, se detașează de obicei prin vocația profetică, augmentată de înțelepții biblici, de Mahomed sau de marii inițiați

din Orient. Până în acest punct, nimic din ce ar putea trimite la Eliade. Dar a reduce funcția înțeleptului la valorile sale profetice este o închistare particulară a definiției primare. Profetul se situează într-una din articulațiile modelului înțeleptului. Celelalte sunt ocupate de exemplul contemplativ, de modelul inițiatului care *transmite* și *se transmite* ucenicului, nemijlocit, prin comunicare orală. Experiența vie a Indiei și, mai ales, a grotei de la Rishikesh, l-au apropiat pe Eliade de esența lui *a fi*. A fost o împărtășire a sinelui despre care Mircea Eliade nu a vorbit niciodată public. Dar a vorbit, în schimb, Ioan Petru Culianu despre vocația de mistagog pe care Eliade o dovedise în nenumărate rânduri. O vocație care se ramifică din substanța nevăzută a înțeleptului și de care luase act Culianu însuși. În monografia **Mircea Eliade**, acesta precizează intenția “mefistofelică” a mistagogului. Dacă la un prim nivel putem sabota istoria, inconștient, la un al doilea putem manipula conștient puterea ca, la rândul ei, să creeze mituri... “Se va înțelege lesne de ce Eliade însuși refuza sistematic să explice sau să se explice în vreo privință oarecare: pentru că orice neînțelegere, chiar infimă, nu face decât să sporească edificiul mitic care-l înconjoară. Nu e vorba numai de o contrainteligență de o profunzime și de o simplitate fascinantă, ci și de un suflet mare – căci la început inocența e aceea care-l generează pe Eliade. Discursul lui cel mai pregnant și finalitatea mitului său sunt deopotrivă de natură pedagogică și anagogică: el vrea să-i ajute pe oameni să-și găsească o direcție în libertatea totală care le este sentință, vrea să-i «îmblânzească», să-i facă mai buni...”¹⁰³

Se vede că Mircea Eliade filtrează sintetic o dialectică între dubla civilizație a cărții (științifice și umaniste) și vocația tradițională a înțeleptului. “Straturile” spirituale descoperite ca elemente constitutive ale ființei sale nu configurează o oarecare scară evolutivă și nici o nivelare neutralizantă, ci – dimpotrivă – organizează o dialectică particulară, subsuma-bilă spiritualității sud-estului european. Dar și principiului generator al coincidenței contrariilor, ale cărei valențe întemeietoare au fost recuperate de Mircea Eliade. Există, la Eliade, o legătură inteligibilă între dialectica interioară, care îi impulsionează materializările – sintetizează între *a fi* și *a face*, și dialectica originară, arhetipică, sacră, pe care o redescoperă și resemantizează. Datele spirituale ale lui Mircea Eliade mărturisesc recuperarea dialecticii principiale la nivel individual; s-ar spune că, între interdependențele dinamice ale spiritului eliadian și dialectica universală, se regăsesc (paradoxal) relații biunivoce. Raportul cauză-efect se traduce, în acest caz, într-o dialectică perpetuă. Destinul spiritual și existențial al lui Mircea Eliade pare un exponent al dialecticii istoriei, o proiecție a nostalgiei originilor ori a încercării labirintului... Sau invers? Ispita nebunească a unui răspuns afirmativ este, rațional, sur-clasată de amintirea **destinului**, așa cum l-a explicat Mircea Eliade: destinul – coerența formală care conferă transcendență vieții comune sau istoriei cotidiene. Funcția lui: unificarea și totalizarea. În acest sens, destinul lui Mircea Eliade și-a adus la desăvârșire rolul.

NOTE

¹ Dumitru Drăghicescu, **Din psihologia poporului român**, 1907, republicat în 1996, București, Editura Albatros

² **ibidem**, p.279 (ediția 1996)

³ Mihai Ralea, **Fenomenul românesc**, în “Viața românească”, nr. 6-7, 1927, pp. 337-361, republicat în volumul “**Fenomenul românesc**”, Editura Albatros, București, 1997

⁴ Catherine Durandin, **Histoire de la nation roumaine**, Paris, Éditions Complexe, 1994, p.38

⁵ Mihai Ralea, **op. cit.**, pp.65-66

⁶ **ibidem**, p.67

⁷ **ibidem**, p.89

⁸ **ibidem**, pp.87-88

⁹ **ibidem**, pp.60-61

¹⁰ Camil Petrescu, **Suflet național**, în Teze și antiteze, București, Editura Cultura Națională, f.a., p.182 și urm.

¹¹ **ibidem**, p.184

¹² George Călinescu, **Istoria literaturii române de la origini până în prezent**, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1941, p. 886

¹³ Mircea Handoca, **Convorbiri cu și despre Mircea Eliade**, Editura Humanitas, București, 1998, p.299

¹⁴ Ion Negoîtescu, **Românitatea lui Mircea Eliade**, în vol. Mircea Eliade, **Aristocrația solilocvială a dialogului**, Ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Jurnalul literar, București, 2000, pp. 204-205

¹⁵ vezi Leo Frobenius, **Paideuma**, Editura Meridiane, București, 1985

¹⁶ vezi Lucian Blaga, **Trilogia culturii**, în **Opere IX**, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Editura Minerva, 1985

¹⁷ apud Anton Dumitriu, **Retrospective**, Ediție îngrijită și Cuvânt înainte de Gabriel Gheorghe, Editura Tehnică, București, 1991

¹⁸ Anton Dumitriu, **op.cit.**, pp. 17-49

¹⁹ Lucian Boia, **Istorie și mit în conștiința românească**, ediția a doua, Editura Humanitas, București, 2000, p. 229

²⁰ Klaus Heitmann, **Imaginea românilor în spațiul lingvistic german**, 1775-1918. Un studiu imagologic, trad. și introducere de D. Hâncu, Editura Univers, București, 1995, p.29

²¹ apud Andrei Oișteanu, **Imaginea evreului în cultura română**, Editura Humanitas, București, 2001, p.244

²² **ibidem**, p.244

²³ Marta Petreu, **Generația '27 între Holocaust și Gulag**, în săptămânalul "22", februarie -martie, nr.676-677, anul XIV, 2003

²⁴ Monica Lovinescu, **Întrevederi cu Mircea Eliade**, Eugen Ionescu, Ștefan Lupașcu și Grigore Cugler, Cartea Românească, 1992, p. 71

²⁵ Alexandru Duțu, **Sinteză și originalitate în cultura română**, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p.92

²⁶ apud Mircea Muthu, **Lucian Blaga – dimensiuni răsăritene**, Colecția Deschideri, Seria Universitas, Editura Paralela 45, 2000, pp. 11-12

²⁷ Alexandru Duțu, **Cultura română și civilizația europeană modernă**, Editura Minerva, București, 1998

²⁸ Adriana Babeți, **Bătăliile pierdute. Dimitrie Cantemir. Strategii de lectură**, Editura Amarcord, Timișoara, 1998

²⁹ în privința istoriei mentalităților, s-a consultat o amplă bibliografie, care cuprinde numele lui J. Le Goff, Ph. Ariés, G. Duby, J. Delumeau, E. R. Curtius etc.

³⁰ Mircea Eliade, **Memorii**, vol. I, Editura Humanitas, București, 1991, pp. 105 – 118

³¹ Andrei Pleșu, **Limba păsărilor**, Editura Humanitas, 1994, p. 94

³² Cornel Ungureanu, **Mircea Eliade și literatura exilului**, Editura Viitorul românesc, București, 1995, p.29

³³ Ioan Petru Culianu, **op. cit.**, p.207

³⁴ vezi Nichifor Crainic, **Nostalgia paradisului**, Editura Moldova, Iași, 1994

³⁵ Ioan Petru Culianu, **Mircea Eliade**, Editura Nemira, București, 1995, p.182

³⁶ Mircea Eliade, **Solilocvii**, Editura Humanitas, București, 1991, p.37

³⁷ Mircea Eliade, **Oceanografie**, în **Drumul spre centru**, antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Editura Univers, București, 1991, pp. 59-60

³⁸ Wilhelm Dancă, **Mircea Eliade. Definitio sacri**, Editura Ars Longa, 1998, p. 52

³⁹ **ibidem**, p. 49

⁴⁰ M. Riffaterre, **L'intertexte inconnu**, în "Litterature", 41, 1981, p.4

⁴¹ Julia Kristeva, **Le texte et sa science**, în **Semeiotike**, Seuil, 1969, p.10

⁴² Nae Ionescu, **Curs de metafizică**, 1941

⁴³ Nae Ionescu, **Curs de filosofia religiei**, în **Opere, I, Cursuri de metafizică**, studiu introductiv de Florica Diaconu și Marin Diaconu, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, București, Editura Crater, 2000, pp. 116-132

⁴⁴ **ibidem**, p. 116

⁴⁵ **ibidem**, p. 220

⁴⁶ Wilhelm Dancă, **op. cit.**, p. 94

⁴⁷ **ibidem**, p. 94

⁴⁸ **ibidem**, p.43

⁴⁹ **ibidem**, p. 65

⁵⁰ Paul Cornea, **Introducere în teoria lecturii**, Editura Minerva, București, 1988, p. 95

⁵¹ Monica Lovinescu, **op.cit.**, pp. 76-77

⁵² Mircea Handoca, **op.cit.**, p. 305

⁵³ Mircea Eliade, **Încercarea labirintului**, traducere și note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, pp. 23-24

⁵⁴ Zigu Ornea, **Anii treizeci. Extrema dreaptă românească**, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995, pp. 91-95

⁵⁵ Mircea Eliade, **Memorii**, I, ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991, p. 146

⁵⁶ Emil Cioran, **Exerciții de admirație**, traducere de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 116

⁵⁷ cf. Paul Barbăneagră, **Optimismul tragic al lui Eliade**, în vol. **Mircea Eliade, Întâlnirea cu sacrul**, volum îngrijit de Cristian Bădiliță în colaborare cu Paul Barbăneagră, Editura Echinocțiu, Cluj, 2001, pp.88-89

⁵⁸ **ibidem**, p.99

⁵⁹ Mircea Muthu, **Literatura română și sud-estul european**, Editura Minerva, București, 1976, pp. 18-19

⁶⁰ **ibidem**, p. 57

⁶¹ Mircea Muthu, **Balkanismul literar românesc**, III, **Balkanitate și balcanism**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 47

⁶² **ibidem**, p. 47

⁶³ **ibidem**, p.68

⁶⁴ vezi Gheorghe Grigurcu, **Balkanismul ca demon păzitor**, în "Secolul 20", **Balkanismul**, 7-9, 1997

⁶⁵ Vintilă Mihăilescu, **Balcanii, "anthropologically correct"**, în "Secolul 20", **Balkanismul**, 7-9, 1997, p. 104 și urm.

⁶⁶ **ibidem**, p. 105

⁶⁷ **ibidem**, p. 107

⁶⁸ cf. Alexandru Paleologu, **Eliade în interbelic**, în vol. **Mircea Eliade, Întâlnirea cu sacrul**, p.72

⁶⁹ apud Mircea Muthu, **op. cit.**, p. 141

⁷⁰ Miguel de Unamuno, **Agonia creștinismului**, traducere și prefață de Radu I. Petrescu, Institutul European, Iași, 1993, p. 20.

⁷¹ Victor Papacostea, **Civilizație românească și civilizație balcanică. Studii istorice**, Editura Eminescu, București, 1983, pp. 346-347

⁷² Maria Todorova, **Balkanii și balcanismul**, traducere din engleză de Mihaela Constantinescu și Sofia Oprescu, Editura Humanitas, București, 2000, pp. 43-67

⁷³ **ibidem**, p. 58

⁷⁴ **ibidem**, p. 81

⁷⁵ **ibidem**, p. 81

⁷⁶ Lucian Boia, **op. cit.**, pp. 278-279

⁷⁷ **ibidem**, pp. 99-100

⁷⁸ apud Ovid S. Crohmălniceanu, **Un complex geografic național**, în "Secolul 20", 7-9, 1997, p. 189

⁷⁹ **ibidem**, p. 191

⁸⁰ Maria Todorova, **op.cit.**, pp. 38-39.

⁸¹ Mircea Eliade, **Memorii**, I, p. 141

⁸² Monica Spiridon, **Prefață**, în Mircea Eliade, **Împotriva deznădejdii. Publicistica exilului**, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1992, p. 8

⁸³ apud Mircea Muthu, **Balcanismul literar românesc**, III, **Balcanitate și balcanism**, p. 129

⁸⁴ Mircea Eliade, **op. cit.**, pp. 148-149

⁸⁵ Mircea Eliade, **Gândire minoră și scriitori paraziți**, în "Cuvântul", nr. 979, 1928, p. 2, publicat în vol. **Profetism românesc**, I, București, Roza vânturilor, 1990, p. 89

⁸⁶ cf. idem, **Sensul nebuniei**, în "Cuvântul", nr. 1027, 1928, pp. 1-2, publicat în vol. **Profetism românesc**, I, pp. 99-102

⁸⁷ cf. idem, **Împotriva Moldovei**, în "Cuvântul", nr. 1021, 1928, pp. 1-2, publicat în vol. **Profetism românesc**, I, p. 97

⁸⁸ cf. idem, **Anno domini**, în "Cuvântul", nr. 973, 1928, p. 3, publicat în **Profetism românesc**, pp. 125-127

⁸⁹ Mircea Eliade, **Încercarea labirintului**, p. 91

⁹⁰ Mircea Eliade, **Memorii**, I, p. 80

⁹¹ vezi N. Berdiaev, **Le destin de la culture**, în "Le roseau d'or", nr. 10

⁹² Mircea Eliade, **Încercarea labirintului**, pp. 88-89

⁹³ Andrei Pleșu, **op. cit.**, p. 97

⁹⁴ Mircea Eliade, **Memorii**, vol. II, p. 21

⁹⁵ **ibidem**, p. 20

⁹⁶ Andrei Pleșu, **op. cit.**, p. 98

⁹⁷ **ibidem**, p. 99

⁹⁸ **ibidem**, p. 99

⁹⁹ Gilbert Durand, **Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul**, Editura Nemira, București, 1999, p. 69

¹⁰⁰ Mircea Eliade, **Solilocvii**, Editura Humanitas, București, 1991, p. 12

¹⁰¹ Gerard Genette, **Palimpsestes**, Seuil, 1982, p. 14

¹⁰² Mircea Eliade, **Memorii**, II, p. 193

¹⁰³ Ioan Petru Culianu, **Mircea Eliade**, p. 251.

III. CĂDEREA ÎN ISTORIE

1. Exil și excentricitate

1.1. Exilul este pentru toți același tip de experiență ultimativă. În fața acestei afirmații, aceia care compară unitatea, reacțiile și declarațiile diasporei române cu ale altor asemenea nuclee etnice ar avea o reacție puternic polemică. S-a mers chiar până la a eticheta, mai mult decât tranșant, exilul românesc cu un calificativ devenit peiorativ: balcanic! Prin această pecetluire, toate inconsecvențele ultimelor decenii de exil păreau a fi motivate sau măcar acceptate ca atare, cu o resemnare oarecum superioară. O superioritate care dovedea cel puțin înțelegerea eronată a spiritului balcanic. Analiza obiectivă, comparativă și universalistă s-a oprit la a înjgheba un lanț al slăbiciunilor naționale sau, și mai mult, “balcanice”, o serie de spectaculoase și (uneori) suculente de-fecte care ar marca toposul Balcanilor. O gândire de tip negativist și exclusivist nu poate pretinde însă a fi premisă a adevărului general valabil. Este probabil gândirea celor care susțin că istoria României a început acum o jumătate de veac, sau, cel mai devreme, în secolul al XIX-lea.

În fruntea acestor defecte este așezată de obicei tentația pierderii în politică – românul (balcanicul) “face politică” oriunde, în spațiul privat, în agora sau la colț de stradă, unde părerile gratuite în privința politicii momentului au înlocuit întrebările legate de un *privacy*

al suprafețelor ce așteaptă a fi dezvăluite. Tentația pare că e păstrată de exilat, așa cum o manifestă și cel de acasă. Individual. Desacralizată, puterea politică își menține magia în ochii mulțimilor. Acestea nu înțeleg că politica este o artă a construcției vieții **comunitare** și o dizolvă în fragmente insignifiante, într-un continuu joc al truismelor savurate la nivelul fiecărui individ în parte. Relația individ-politică, în Balcani și în general în Centrul și Estul Europei, s-a întemeiat pe un paradox. Dictaturile instaurate de Istorie au augmentat spiritul de masă într-un mod care, treptat, a acaparat și a înlocuit răspunderea personală. Tocmai acest spirit de masă ar fi putut să trezească undeva, în profunzimile conștiinței umane, ideea că politica depășește individualismul: e comunitară, nu personală. Efectul uniformizării a fost însă altul.

Și seria defectelor poate continua. Totuși, de ce nu s-ar aplica aceeași grilă negativistă Occidentului? (Așa cum prejudecata acestuia a echivalat mult timp, rând pe rând, toate civilizațiile din afara Europei cu primitivismul ce se cerea... “civilizat”.) Sau de ce să nu se aibă în vedere un raport complementar Est-Vest? Dacă perfecțiunea rămâne un ideal intangibil, dacă teoretizarea pură este apanajul zeilor, de ce folosirea asiduă a modelului ideal pentru definirea unui spațiu al **umanului**? Un spațiu care, în fapt, a dezvoltat un spirit-sinteză a cărui originalitate și bogăție de nuanțe nu pot fi puse la îndoială. Obligatorietatea perspectivei complementare a fost demonstrată de Alexandru Duțu¹ în **Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene**, unde analizează contribuțiile celor două toposuri (Est, Vest) la civilizația Europei. Alexandru Duțu remarcă o distanță între cele două spații la nivelul relației public-

privat; aici se produce discrepanța între balcanic și occidental, datorită înțelegerii diferite a noțiunilor amintite. Estul păstrează o “taină”, reflex indubitabil al creștinismului ortodox care introduce, ca receptacol al sinelui, duhovnicul. În schimb, sub influența protestanților, Occidentul a pierdut această “taină”, transformând-o într-o mărturisire în public. Controlul public a preluat locul tainei și “riscă să simplifice interiorul de dragul confortului public.”² Riscul spre care conduce această dominație a lumii din afară, a exteriorului material, este ușor de imaginat. Nevoia de înțelegere, apreciere și ajutor între Est și Vest este, ca atare, reciprocă.

1.2. Revenim la percepția exilului românesc. I se impută tendințe centrifugale, incoerență și chiar indiferență. În general, lipsa de voință pentru încheierea unor acțiuni pozitiv-finalizatoare. Departe de a ne angaja într-o defensivă inutilă (îndreptată în favoarea unor atitudini neutre ce pot fi amendate cu destulă ușurință), am aminti, în treacăt, un mic amănunt. Balcanii (și, mai mult decât atât, Europa) se revendică de la modelul grec. Dincolo de filiații rudimentare, dincolo de teoretizări anoste, faptul că civilizația și filosofia greacă s-au constituit într-un nucleu ontologic cu iradierii extrem de puternice în Balcani este o certitudine. Între civilizația greacă și cea latină (care a implementat un mod de gândire în Apus) se remarcă diferențe semnificative, deși au fost mulți aceia care au încercat să stabilească apropieri pe baza influențelor pe care Grecia le-a avut asupra civilizației apusene. Este firesc deci ca asemănări să existe. Diferențele le-a discutat, printre alții, și Hans-Georg Gadamer, în

conferința ținută în 1989 cu prilejul centenarului nașterii lui Heidegger³. Un exemplu sugestiv, cu rădăcini ontologice, este inexistența în greacă a unui termen corespondent pentru noțiunea de voință, de “*voluntas*”. Singurul termen asemănător este “*Boulestky*”, cu un câmp semantic total diferit față de “*voluntas*”. Termenul grecesc trimite la *sfat*, *a se sfătui*, *a se consfătui* sau *a medita* asupra a ceea ce ar fi mai potrivit în contextul respectiv. Este drumul spre ceea ce “vei vrea” mai târziu. Și atunci, când vorbim despre absența voinței, nu ne situăm oare într-o perspectivă strict occidentală, unde “a vrea” este termenul primar? Sfățuirea și meditația sunt, fără îndoială, apanajul Estului și se constituie în alunecare mediată (și nu instinctivă) spre voință și acțiune. Sunt aici două mentalități diferențiate subtil de către statutul omului în lume – înțeles altfel în toposuri deosebite. Însă problema abordării exilului românesc rămâne deschisă. Unde ne situăm când vorbim despre exil, în Centru sau la margini? În funcție de alegerea perspectivei, rezultatele vor fi, și ele, altele.

1.3. Cazul exilului lui Mircea Eliade nu este unul particular. Interesul aparte este stârnit datorită *eului* angrenat în această experiență și, nu în ultimul rând, datorită felului în care teoriile științifice ale lui Eliade și-au găsit proiecții echivalente în *praxisul* Istoriei trăite de cercetător. După ce Platon așezase idealul teoretic al vieții deasupra celui practic, modelul grec aristotelic propunea un raport complex între teorie și practică. Forma superioară de viață, viața teoretică, aparține zeilor, iar pentru oameni există *praxisul*, viața întemeiată pe practică, pe experiența directă, experiențialismul, dacă ar fi să folosim un termen agreat

de Mircea Eliade. Dar separarea practicii de teorie nu se poate face cu rigoare inatacabilă – căci viața teoretică e o potențare a experienței, o urcare pe alt nivel de cunoaștere și de existență. Problematika Centrului și a marginilor, nostalgia paradisului pierdut, mitul labirintului primesc substanță mai ales ***după experiența ruperii de Centru***, după experiența exilului. Prefigurate în lucrările din tinerețe, aceste aspecte obsedante în opera lui Mircea Eliade se articulează prin pierderea centrului: sunt elemente vii, dinamizate de suflul trăirilor intense. Sunt exponenți ai *praxis*ului provocat de căderea în Istorie. Ruperea de Centru echivala cu sfâșierea Timpului; redevenind istoric, acesta cronometra orbecăirea prin labirint, în căutarea ieșirii. A soluției. A toposului sacru ce trebuia regăsit.

Teoretizările lui Mircea Eliade au rădăcini în eveniment, în trăirea nemediată, în Istorie și în bătaia purtată împotriva ei, spre a găsi reperul existenței: Centrul. Pe linia lui Jung, s-ar spune că inconștientul colectiv al Balcanilor aflați sub supremație aristotelică și-a spus încă o dată cuvântul. Rămâne să observăm modalitatea în care excentricitatea eliadiană s-a revelat sinelui, s-a analizat și a recuperat, în final, spațiul paradisiac al Centrului.

1.4. Portugalia, 1944-1945. Retragerea în sine, orientată de lecturile din Biblie, Kierkegaard, Lev Șestov, Heidegger. Deschiderea spre lume, marcată de anxietatea cu care urmărea mersul războiului. Mircea Eliade experimentează labirintul. Prins înăuntru, năuc, căuta orbește ieșirea. Crispat, e orbul cu ochii întorși spre sine, e orbul care vede. “Mi se părea, de mult, că m-am rătăcit prin labirint, și cu cât trecea timpul, cu atât

mă convingeam că e vorba de încă o încercare inițiată, așa cum fuseseră multe crize din ultimii ani. Deznădejdele, depresiunile și suferințele de tot felul își aveau un sens: trebuia să le înțeleg ca o seamă de torturi inițiatice pregătind moartea simbolică și reînvierea spiritului către care mă îndreptam. Știam că nu puteam rămâne indefinit în starea în care mă aflam: nu mai eram cel din primul an al războiului, dar încă nu dobândisem un **alt mod de a fi** (*s.a.*). Mă aflam într-o fază obscură, de tranziție.”⁴ Înainte de a trăi ruptura de nivel, se parcurge obscuritatea, nedefinirea. Veștile din țară, succesiunea guvernelor “libere” nu sunt deloc de natură a-i atenua incertitudinile. Mircea Eliade presimte că va fi nevoit să opteze. Variantele? Un alt mod de a fi sau... neantul. Din labirint poți să ieși, zguduit și schimbat; în labirint poți să te înăbuși, sufocat de ziduri și incinerat de propria-ți combustie. Opțiunea nu poate fi decât una, pentru Eliade: aceea care îți oferă șansa reînceperii, a reînvierii. Treptele inițierii se cer urcate și apropiate, iar Mircea Eliade purcede la drum, forțând ruptura. Ruptura necesară dobândirii accesului într-o altă lume.

Impus ca o realitate istorică și politică, exilul poate fi perceput doar ca un accident biografic. Eventual, colorat de câteva implicații adânci (poate chiar tragice) pentru destinul celui care îl experimentează. Să fie oare doar atât? Să fie o realitate cu influențe asupra formei unei culturi, depășind o simplă coordonată istorică? Sau ar putea fi gândit ca o substanță a cărei fenomenalitate emerge subit într-o istorie palpabilă, conferind o identitate necesară ce substituie o alta ideală? Un alt paradox: omul s-ar putea defini prin chiar felul în care (nu) își asumă exilul, ca o cezură care de-limitează și unește prin scindare.

2. Adaptare și specificitate

2.1. Se vorbește despre capacitatea de asimilare, sinteză și adaptare ca despre o componentă a spiritualității răsăritene. Capacitatea de adaptare este paradoxală în esența ei. Ea este capabilă să păstreze ființa, în timp ce o modifică substanțial. Încercându-ți facultatea de adaptare, trebuie avută în vedere atenuarea subtilă a specificității.

Societatea umană are dimensiuni greu de circumscris. Microsocietățile, grupurile se conțin reciproc, sunt autonome, se autoguvernează, dar – în același timp – se subordonează întregului coordonator căruia îi sunt elemente necesar integrate. Exilul, ca societate “în mic”, ca microgrup, funcționează pe aceleași principii.

În cadrul sistemului închis al exilului, la fel ca în societatea în ansamblu, fiecare persoană propune un univers independent și conștient. Fiecare participă la marele organism al societății, subscriind la conștiința-sinteză ce rezultă, ca ecuație finală, din lanțul participărilor autonome. Societatea (ca macrogrup) și exilul (conceput ca microgrup) se ordonează după aceleași legi: fiecare din aceste organizări interumane este alcătuită dintr-o serie de conștiințe autonome, ce afirmă și reflectă universul etic, dar reprezintă, simultan, și spiritul universal oglindit în ființări independente. Această relație permisivă și biunivocă se poate reduce la raportul dintre subordonare și independență, dintre adaptare și specificitate. Raport de congruență sau de inegalitate, echilibru sau concentrație superioară a unuia din termeni – rămâne ca omul să aleagă și să-și probeze justetea opțiunii.

Trebuie remarcat că adaptarea nu se juxtapune imitației. Aceasta din urmă e rezultatul unei reacții

involuntare, incapabilă să facă un discernământ între ceea ce se adoptă și ceea ce se refuză. Imitația este în afara alegerii și, de aceea, e un proces care coboară ființa sub nivelul ontologiei sale, proiectând-o în zona dependenței impersonale. Adaptarea, în schimb, e “o prefacere, o ajustare, o localizare. [...] Adaptarea e o selecție. Selecția unicului lucru care-ți convine dintr-o multiplicitate care ți se oferă. În fond, a alege și a adapta ceea ce e bun aproape echivalează cu a-l inventa din nou.”⁵

Excesul adaptării (voite sau ne-voite) conduce, cum s-a văzut în societatea comunistă, la așa-numitul infantilism – adică la abandonarea identității depline a personalității umane. Că egalitatea comunistă a fost instaurată printr-o aberantă inegalitate a dictatelor și dictaturilor este un detaliu dovedit de Istorie. Că societatea “egală” (fără conduși și conducători) este o contradicție în termeni, o altă elucubrație încetățenită istoric, este un fapt recunoscut. Modelul după care s-a orientat puterea comunistă a fost masa docilă, amorfă și omogenă. Persoana, cu toată scânteierea minții și a conștiinței sale, a devenit colectivitatea fără individualitate, colectivitatea impersonală. Relația cu Celălalt – relație interpersonală în cadrul microsocietății – se transformase în dependență față de forța decizională. Adaptarea la colectivitatea impersonală (în acest caz, o adaptare distructivă, excesivă) a erupt în dependența infantilă, în depersonalizare. O ruptură în sine, o pierdere de sine ce echivalează cu apocalipsa provocată, individual, propriului eu. Uniformizarea, permanența mediocrității și mortificarea sunt efectele acestei adaptări la un sistem ce promova (nu doar politic) incompatibilitatea dintre Centru și margine. Or,

relația de tip dialectic, permanentul *feed-back* între periferie și Centru definesc societatea umană și datul ontologic al ființei în general.

În paralel, excesul specificității, a independenței și originalității presupune o alienare a comunicării în organismul viu al microgrupului. Aceasta implică alterarea tuturor funcțiilor interpersonale ce fac posibilă existența grupului ca structură socială. Tentativa abuzivă a autodefinirii, indiferent de nivelul pe care se afirmă – cognitiv, emoțional, volitiv etc. – riscă să eșueze tot în anonimat: prin excludere din grup, va fi negată și de societate, ca exponent gradual al microgrupului. Pericolul se află pretutindeni; disproporțiile anihilante ale labirintului se regăsesc, iată, și în analiza raportului dintre adaptare și specificitate, ca intermediar al descoperirii de sine.

Într-o lume în care domnia cantității⁶ a impus norme și legi interumane deosebit de rigide, singura posibilitate de supraviețuire pare a fi adoptarea acestor norme sau, cel puțin, păstrarea unei disponibilități vizibile față de ele. Cantitatea, materia, forma (nu în sens aristotelic) se înscriu într-o axiologie construită pe rămășițele infime ale celei anterioare, dărmate violent de victoria societății industrializate și de strigătul ce proclama încheierea unei ere: “Dumnezeu a murit!” (Nietzsche). Cantitatea, materia, forma guvernau o lume care, vigilentă și neiertătoare, se ascundea sub ideea de libertate. Dar, sub masca echității, libertatea unei astfel de lumi îmbracă haina ternă și neutră a existenței închinată necesităților imediate. Sensul dezmărginirii, al dezlănțuirii și înălțării, pe care multmediatizatul cuvânt **libertate** îl purta odinioară, s-a pierdut. A rămas doar o

îngustare tragică a limitelor libertății, o închistare într-un cotidian opac.

2.2. Dacă l-am judeca pe Mircea Eliade prin vi-zorul operelor științifice, am trage concluzia că încercarea puterii de adaptare s-ar fi soldat cu un exces al succesului. Nimic din structura omului sud-est european, cu atât mai mult, nimic din ruralitatea răsăriteană. De altminteri, când i-a povestit lui Jung un vis al său⁷, Mircea Eliade a primit un răspuns necruțător: omul de știință din el ucisese tot ce era viu, autentic în ființa sa. Evident, interpretarea lui Jung se pretează la ajustări. Prin viața și opera sa integrală, Eliade demonstrează că părăsirea de sine se poate transforma în treaptă spre recâștigarea de sine. Trebuie spus și că activitatea culturală autentică nu își poate pierde caracterul național, prin faptul că omul de cultură a fost forțat să lucreze într-o cultură stră-ină. “În orice peisaj s-ar afla și oricât ar fi de exotice materialele cu care lucrează, dacă omul de cultură este cu adevărat **creator** (*s.a.*) va continua să lucreze pe limitele de forță ale spiritualității care l-a născut și nutrit. Numai hibrizii și anemicii, într-un cuvânt, «necreatorii», sunt pierduți prin procesul de înstrăinare.”⁸ Undeva, mediind între particularități cu nimb exotic și universalism utopic, Mircea Eliade transfigurează adevărul înțelepților: Centrul este peste tot, dacă axa lumii este expresia verticală a unui spirit al locului. Ca și Constantin Brâncuși, Eliade dovedește că oriunde există un miez al lumii, la care poți ajunge pornind de la orice punct al Circumferinței. Din orice margine. Din orice provincie. Sensul, rostul, destinul oricărui punct al circumferinței nu este altul decât cel de a-și căuta Centrul,

îmbogățindu-l, umplându-l cu sensul ascuns al periferiei opulente. Accederea la universalitate nu se poate concepe altfel în afara raportului echilibrat de specificitate și adaptare. Oricând, concentrarea excesivă a unuia dintre termeni produce, virtual, dezastrul extremelor: riscul anonimatului, din abundența adaptării, sau primejdia teribilismului și a caricaturii, din abuzul specificității. Mircea Eliade, ca și Brâncuși, evoluează echilibrat între extremele amintite, survolând un spațiu elementar, ireductibil.

Într-o notă de jurnal, găsim: “Seară petrecută cu Barbu Brezianu. [...] Ce mă impresionează la el, ca și la mulți alții, este **voința** (*s.a.*) de «a face cultură», în pofida tuturor dificultăților. Parcă ar spune: în mă-sura în care mi se îngăduie să studiez și să interpretez pe Brâncuși, mă simt «creator», deci **liber**. Ar putea continua: deocamdată, și pentru încă multă vreme, este singura libertate care ne este accesibilă. Într-o zi, mai mult sau mai puțin apropiată, Europa, și poate lumea întreagă, se vor afla în situația pe care o cunoaștem noi, intelectualii din Răsărit. Nu știu cum vor reacționa **atunci** elitele occidentale; dar, în orice caz, noi vom avea de partea noastră **trecutul**; acei trei-zeci, cincizeci sau o sută de ani în care am suferit, ne-am adaptat și am încercat să «creăm», sau măcar să ne vedem de treabă – dar nu ne-am risipit timpul; nu se va putea spune că **trecutul** nostru este un șir nesfârșit de ocazii pierdute...”⁹

Menținerea echilibrului nu se obține în afara tensiunii contrariilor și a asumării polarităților existente. E un drum care angajează o situație-limită, o prezență fățișă a tragismului și o experimentare continuă a închiderii din care survine. La Mircea Eliade, situația-

limită a căderii în Istorie – ce antrena rupe-rea de Centru și exilul – a fost anunțată de o sumă a polarităților care îi punctaseră până atunci viața: ficțiune/ știință, sacru/ profan, metafizică/senzorialitate, ipostaze opuse ale femininului (Nina Mareș și Sorana Țopa) etc; o serie interminabilă din a cărei încheștare nu se putea supraviețui decât situându-te în punctul echilibrului dialectic. Constantin Brâncuși năzuia spre același ideal; l-a atins pe o altă cale, dar, dincolo de forma artistică a acesteia, pulsează tot ritmul vibrant al polarităților. Este cu atât mai ușor recunoscut, cu cât Mircea Eliade însuși vorbește despre registrul sculpturii lui Brâncuși în următorii termeni: “Problema cea mai dramatică este cea pusă de Coloana infinită. Știu foarte bine că de la început lucrarea a fost concepută ca o coloană de oțel. Mai știi și că modelul ei se regăsește în arta populară românească, și mai precis în structura stâlpilor de lemn care sprijină și decorează casele țăranilor. Ceea ce mă interesează mai presus de toate este înțelesul pe care Brâncuși l-a dat Coloanei. El a comparat-o cu Coloana Cerului, stâlpul casei care sprijină cerul și face cu puțință comunicarea dintre Cer și Pământ. Într-un cuvânt, Brâncuși o consideră ca pe un *axis mundi*. Ideea este foarte veche și răspândită peste tot. Acest tip specific de *axis mundi* sub forma unei coloane de piatră, ar fi putut fi o creație de-a culturilor megalitice, dar asta nu e așa de important. Ceea ce importă, pentru mintea mea, este faptul că Brâncuși a conceput Coloana infinită ca un *axis mundi* cu ajutorul căreia poți atinge Cerul, și că după ce a creat această capodoperă **el nu mai avea nimic de creat** (*s.a.*), care să fi fost demn de geniul său. A mai trăit încă 20 de ani și s-a mulțumit să sculpteze nu știu câte copii ale unor lucrări care îl făcuseră

vestit.”¹⁰ Să implice oare atingerea Centrului pierderea oricărui contact cu realitatea istorică? Să nu fi fost oare Constantin Brâncuși de găsit printre noi, după ce a atins Cerul? La nivel simbolic, răspunsul ar fi evident negativ. Mircea Eliade nu accepta însă variantele răspunsurilor posibile; sunt minimalizatoare și nesatisfăcătoare. Imediat după reconturarea formelor și simbolurilor arhaice, printr-un uimitor proces de *anamnesis*, Brâncuși a ales totuși tăcerea, opțiune ce va rămâne un mister, atâta timp cât nu știm nimic cert despre proiectul mausoleului din Indor. Se ridică o întrebare aparent tangențială problemei: un exces de adaptare la societatea modernă și la statutul artistului ei ar fi schimbat oare destinul creator al lui Brâncuși? (O supoziție ce atrage răspunsul ferm al perspectivei tipice secolului în care trăim.) Cert este că polaritățile dintre arhaic/ modern și adaptare/specificitate refac, pentru Eliade și Brâncuși, ispita echilibrului dialectic.

2.3. Afirmațiile de până aici par să întărească posibila integrare a celor doi în cadrul **viziunii europene** asupra lumii. În septembrie 1946, gânditorul german Karl Jaspers a dat la Geneva o definiție a europenismului¹¹. Arhitectura spirituală pe care o imagina era plămădită pe trei piloni de bază: libertate, istorie și știință. Pornind de la primul termen, Karl Jaspers descoperă două aspecte specifice lui *homo europaeus*: viața ca **sumă de polarități** și viața ca angajare în **situații-limită**. Pentru european, totul este posibil; receptivitatea față de ceea ce vine din exterior i-a dezvoltat capacitatea de a integra totul în esența sa. Jaspers urmărește seria polarităților Antichitate/ creștinism, biserică/ stat, națiune/ imperiu, știință / credință, tehnică / religie, lume / transcendență, ordine/

revoluție, conservatorism/ radicalism, autoritate/ critică liberă, sisteme filosofice/ negarea lor ș.a. pentru a ajunge în final la concluzia că ***Europa a stat, întreaga ei viață, sub semnul dialecticii***. Mai mult: Europa se trădează pe sine când se sustrage mișcării între polarități, când se calmează sau când adoptă una dintre extreme. Europeanul știe că libertatea sa depinde de altceva, de un nucleu transcendent căruia omul i se raportează. Chiar și eșecului i s-a inoculat același principiu polar: pe de-o parte, conștiința tragică ce descoperă sensul eșecului autentic și, pe de altă parte, sensul suferinței ce reclamă o împărtășire a transcendentului.

Dar Mircea Eliade și Constantin Brâncuși au găsit echilibrul dialectic până și în cadrul **europenis-mului**. Sunt avatari ai lui *homo europaeus* doar potrivit aspectelor subliniate mai sus. Finalul demersului analitic al lui Karl Jaspers le este însă străin. Cea de-a treia coordonată a europenismului, știința, este un salt împotriva lui Dumnezeu, afirmă Jaspers. Ea dilată conștiința răului și a intolerabilului, augmentează punctuala eficacitate a pasiunilor; în relație cu libertatea și istoria, știința susține dominația temporalității. În Europa, curgerea timpului stăpânește mai presus de orice. Or, Eliade și Brâncuși au căutat cu asiduitate exact modalitatea de transgresare a temporalității. Au căutat ieșirea de sub incidența istoriei. Obsesia Centrului – care i-a definit pe amândoi – este însăși năzuința ruperii de eveniment. *Axis mundi* recuperează, în fond, saltul în durata pură a eternității; marchează proiecția vertical-infinită a ființei în căutarea transcendentului. Acesta are, nu-i așa, o dimensiune transistorică; timpul sacru exclude temporalitatea, iar

regresiunea la arhetipuri și simboluri arhaice (denunțată artistic de Eliade și Brâncuși) tocmai la acest timp sacru a coborât. Sau a urcat, din moment ce regresiunea temporal-istorică limpezește ascensiunea valorică a reperelor ontologice. Ca atare, se conturează o nouă polaritate definitorie pentru Mircea Eliade și Constantin Brâncuși. O altă dialectică a extremelor în lungul șir al celor identificate până acum: arhaic/european. Traductibilă în polaritatea *homo semnificans/ homo europaeus*.

Renunțarea la valorile gnoseologice, la șansa de a surprinde direct adevărurile, nu și-a găsit obiectul care să echilibreze discret balanța ființei. Mircea Eliade mărturisește: “Ori de unde aş privi, văd negreșit în om instinctul acesta de ieșire din sine. Ieșirea din sine și din destinul său. De-aici imboldul către o participare într-o viață supraindividuală, de aici setea de experiență fantastică, de simbol.

În timpurile noastre, participarea s-a coborât tot mai mult, și-a pierdut orice sens metafizic. Idealul modern e participarea într-un organism social perfect, comunismul. Soluțiile moderne sunt încă și mai bicisnice: participare prin înjosire, prin renunțare morală, prin iresponsabilitate. Omul modern iese din sine și se înfrățește prin degradare sau porniri obscene. Ni-mic simbolic, nimic fantastic; o totală opacitate metafizică în încercările de integrare a omului modern. Și când nu recurge la soluția înjosirii – se adăpostește în abstract, încearcă o participare factice și formală.”¹²

Încadrarea în structurile dense ale societății comuniste sau capitaliste modelează o adaptare artificială; obedient, omul se conformează structurii amorfе și impersonale ce i-a fost impusă. Se depersonalizează,

devine anonimul al cărui cuvânt nu con-tează. Devine contrariul a ceea ce este. Dar ce este?

3. Față în față cu modernitatea

3.1. Puțin după epoca în care Constantin Brâncuși găzduia în densitatea materiei reîntoarcerea la matca milenară, în Franța se elabora o filosofie asupra impactului pe care materiile îl exercită asupra imaginației umane. În cartea despre **Brâncuși – simbolismul hylesic**, Matei Stîrcea Crăciun susține: “Mircea Eliade, probabil cel dintâi, semnală virtualitatea corespondenței ideatice dintre Brâncuși și Bachelard.”¹³ Deloc întâmplător acest lucru.

Brâncuși descoperise că nu de la creațiile folclorice sau etnografice trebuie așteptată reînnoirea și îmbogățirea artei moderne, ci de la sursele lor. În exil, Mircea Eliade continuă să sondeze și el lumea profunzimilor. Într-un univers al formei, el trece dincolo de cenzura acesteia, luminându-i adâncul. Cercetările lui se desfășoară în spațiul primar din afara vremilor. Este efortul său de a se sustrage opresiunilor Istoriei, refuzând-o. Pentru Eliade, lumea (ieșită din suflul vital al divinului), rămâne impregnată de sacralitate, fiindcă sacrul a manifestat propriile sale modalități de existență în structura lumii și a fenomenelor cos-mice. Organizările elementare ale naturii constituie hierofanii ale Ființei: ea își dezvăluie prezența prin tot ceea ce îi este specific – *majestas* în infinitul celest, *tremendum* în furtună. Fără îndoială că divinitatea, *deus otiosus*, se poate retrage în cer, îndepărtându-se de oameni. Însă simbolul uranian ocupă un loc fundamental în economia

sacralului: el se inoculează în numeroase rituri (de ascensiune, de inițiere, de regalitate ș.a.), mituri (Arborele Cosmic, Muntele Cosmic etc.) sau legende (zborul magic). Chiar dacă sacralul celest a fost expulzat din viața religioasă propriu-zisă, el rămâne activ prin intermediul simbolismului.

Apa, element esențial alături de cer și pământ, simbolizează – fluid – totalitatea universală a virtualităților. Cele două mișcări care reiterează precosmicul și ordinea universală ar fi imersiunea (căderea în preformal) și *emersiunea* (ce repetă actul cosmologic al manifestării formale). Astfel, apele implică atât moartea, cât și renașterea. Contactul cu apa permite regenerarea și fertilizarea vieții. Acesta este aspectul principal al simbolismului acvatic, care stă la baza analizelor făcute de către Mircea Eliade asupra gesturilor fundamentate pe semnificațiile apei.

Împrumutând atributele lui *homo religiosus* al societăților tradiționale, omul și-ar putea da seama că lumea, creație divină și semnificativă, trăiește și se mărturisește neîncetat.¹⁴ Prin înțelegerea deplină a acestei realități, conceperea omului ca microcosmos, manifestare la scară redusă a întregului Univers, este de netăgăduit. Ființa reface la scară umană sacralitatea cosmică și, între viața sa și cea a cosmosului, se produce o omologare genuină, din-colo de similitudinile raționale. Existența omenească este deschisă universului: ea nu se desfășoară izolat, ci se regăsește întrînsa o întreagă lume, completând-o. Mircea Eliade se opune lui Hegel care era convins că omul arhaic este cufundat în natură, fără a fi reușit să-și descopere individualitatea. Dimpotrivă, cele două nivele, universal și uman, se reflectă unul în altul și formează o

complementaritate care îi asigură individului accesul la Totalitate și calitatea de semn al sacrului. Existența deschisă spre lume nu este trăită într-o stare de inconștiență prin cufundare în natură; din contră, ea presupune o filtrare perfectă, la nivelul conștiinței, a fiecărei acțiuni, a fie-cărui gest sau cuvânt, pe care le încarcă și le sporește cu semnificație.

Tentativa de a trăi pe un plan al dualității, al existenței umane și al vieții transumane, constituie, pentru Mircea Eliade, rezultatul încercării de *sanctificare a vieții* prin diverse mijloace. Nu doar organele sau experiențele fiziologice ale omului au o semnificație sacră. (De altfel, chiar și aceste asimilări au, în profunzimea lor, legături indestructibile cu spiritul.) Ființa trebuie să păstreze comunicarea cu transcendența; să participe la sacralizarea cosmică. Ea caută, în lu-mea deschisă în care viețuiește, *Centrul* din care poate stabili o comunicare cu divinul. Situaerea sa permanentă într-un Centru este vitală. De aici, omologarea corp-casă-cosmos.¹⁵ Datorită modului de viață exemplar căruia îi este predestinat, omul se “cosmicizează” prin apropierea sistemului organic al universului, cu toate legăturile și intercon condiționările pe care le presupune. În sens invers, templul și/sau casa sunt și ele considerate corpuri umane care prezintă un “ochi”, o deschizătură care ascunde scara spre cer. Se realizează o ruptură ontologică, o trecere de la existența condiționată la un mod de a fi necon condiționat. Din *exil*, din afara spațiului con-sacrat, ocrotitor, Mircea Eliade a privit tot timpul spre *casă*. Lanțul echivalențelor corp-casă-cosmos demonstrează o fiabilitate ciuntită, redusă la normele eticii de supraviețuire. Centralitatea era promovată, paradoxal, printr-o dihotomie organică. Între corp și casă, o Cortină

de fier. Centrul se divizase, amenințând cu dezintegrarea. Urma oare o apocalipsă a distorsiunilor ontologice și a unei fatale pierderi de epistemă.

3.2. În concepția lui Mircea Eliade, omul sacru înseamnă, înainte de toate, *homo semnificans*. El citește semnificații așa-zis abstracte în concretul imediat, comunică direct cu Cerul și cu Pământul, cu obiectele și cu ființa de alături prin intermediul unui limbaj din afara cuvintelor, un limbaj cu rădăcini în *illo tempore*. Indiferent de împrejurările istorico-sociale în care este aruncat, omul “semnificației” se conduce după ideea că existența își dezvoltă integral potențialitățile; în măsura în care participă la Realitate, *homo semnificans* se menține (cât mai) aproape de *real* și *semnificativ*. Nu se poate imagina de unde ar fi putut să apară conștiința, fără ca ea să fi atribuit o semnificație experiențelor omenești. Această perspectivă este reluată în toate textele lui Mircea Eliade și reprezintă, fără îndoială, fundamentul stabil al hermeneuticii sale. Orice acțiune cu “sens” precis participă, într-un fel sau altul, la sacralitate. A descoperi sensul oricărui gest este, ca atare, o necesitate existențială. A înzestra orice acțiune aparent prozaică, factice sau distrugătoare, cu sensul unei ontologii a esențelor este mai mult decât o datorie a supraviețuirii: este reiterarea morții față de insignifiant, urmată de renașterea dincolo, în alt plan al cunoașterii. Este re-nașterea de după *regresus ad utterum*, indiferent de structura formală pe care o împrumută (de la maieutica socratică la riturile brahmanice). Pentru Mircea Eliade, ***violența aruncării în exil*** a echivalat cu ***o proiectare în haos***. O părăsire în labirint. Firul Ariadnei a fost și el dihotomic: conștiința de a aparține spiritualității românești (fructificată în literatură, opere

științifice și memorialistice, ziaristică, implicare cultural-afectivă etc.) și varianta ascetică a grotei din India... În realitate, aceste diviziuni unitare sunt confirmarea supremației *sui-generis*: esența precede existența. Exact opusul existențialismului modern.

Oare modernitatea, existențialismul sau pragmatismul exclud cu totul supraviețuirea lui *homo religiosus*? Greu de dat un răspuns categoric. Să spunem deocamdată că, până și în știința religiilor, conceptului de *homo religiosus* i s-a negat funcția operatorie. Printre cei care s-au alăturat acestei tendințe s-a aflat și Daniel Dubuisson cu lucrarea *My-thologies du XXe siècle*¹⁶ (tradusă de Lucian Dinescu și publicată în România în 2003). Polemica (mult prea) violentă a discursului acestui autor se centrează pe ideea că Eliade a încercat să ilustreze prin conceptul de *homo religiosus* un arhetip păgân, aflat la confluența izvoarelor antisemitismului și anticreștinismului. Mircea Eliade ar merita citit doar pentru a studia grotescul crimei împotriva umanității și a ne feri de el de acum înainte. O enormă înșiruire de invective truculente, de informații false și de trunchieri utile premisei autorului – cam așa s-ar rezuma contribuția autorului francez: “un atac lipsit de orice temei, uzând de falsuri și de interpretări conduse de o rea voință manifestă”¹⁷, conchide Mihai Gheorghiu într-o cronică a traducerilor din “România literară”. Afirmațiile lui Daniel Dubuisson se clatină din pricina argumentației lipsite de flexibilitate și de rigoare științifică: sistemul de probe pe care autorul se luptă să îl închege nu își găsește piloni de rezistență decât în raționamente circulare infantile (Eliade este fascist, prin urmare și opera sa este fascistă) și în

ideologie – spațiu al răsfârngerilor deformatoare. Ipoteza lui Dubuisson este aceea că Mircea Eliade a ocrotit în conceptul de *homo religiosus* vechile sale idealuri mistice și antisemite, cărora i s-ar fi închinat în tinerețe. Apologia forței și a elitei, experiențele-limită, paroxistice, viziunea naturalistă ar aparține și ele tentativei lui Mircea Eliade de a reinterpreta religios motive străvechi, păgâne (adoptate mai apoi de fasciști). Însă *homo religiosus* s-a dovedit etern: indiferent în fața influențelor spațio-temporale, el relevă trăsături specifice unor culturi extrem de diferite, ca și caracteristici ale unor situații existențiale (în *cronos*-ul istoric) deosebite. Cine ar putea distinge similitudinile, influențele, legăturile dintre identități culturale diferite, dacă nu istoricul religiilor? Chiar și numai **Tratatul de istoria religiilor** surpă eșafodajul imaginat de Daniel Dubuisson; cartea dezvoltă o nouă metodă de înțelegere a fenomenului religios, incursiuni decisive în problematica sacrului și, nu în ultimul rând, descoperă cadrele gândirii cercetătorului. Acesta subliniază că fenomenul religios se află într-o relație organică, definitorie cu experiența trăită a omului. Ignoranța istoricismului, a curentelor pozitivistice în general, a fost, în sfârșit, înlocuită de Mircea Eliade cu valorificarea documentației arheologice în sensul detectării intenționalității religioase – totul, prin lentila pătrunzătoare a sistemului de semnificații simbolice. În studiul **Orizontul iudeocreștin în opera lui Mircea Eliade. Dumnezeu, om, mit și istorie**, Julien Ries îl combate pe Dubuisson pornind de la câteva direcții conturate de opera lui Eliade: cercetătorul român a valorizat rolul profetismului și al mesianismului în iudaism, a indicat că Avraam, prin credința sa, este

inițiatorul unei noi experiențe religioase și a unei “economii a sacrului ce modifică radical structurile vechilor religii ale Orientului Apropiat”¹⁸ și, în fine, Eliade a insistat asupra raportului istoriei cu lumea iudeo-creștină, până la a sugera o teologie a istoriei.

Demonstrația lui Dubuisson, imposibilă prin natura conjecturii inițiale, propune extrapolarea sofismelor, exploatarea falsului și utilizarea predilectă a unei letale tehnici a analogiilor. În cazul cărții lui Daniel Dubuisson, “inacceptabilă este nu critica radicală, ci falsul comis cu bună-știință, eroarea partizană, atacul perfid, demolator. Dacă oricine este liber să critice una sau alta din opțiunile politice ale unui autor, este necesar să respingem orice încercare de lichidare morală și științifică a cuiva pentru o presupusă corespondență a operei cu opțiunea politică a unui moment sau altul.”¹⁹

Se vede că teoria lui Daniel Dubuisson își extrage vulnerabilitatea din perspectiva ideologică în care s-a situat de la bun început autorul ei. Orice ideologie este schematică și simplificatoare: se gândește plecând de la ea într-o mai mare măsură decât se gândește asupra ei. Și aceasta pentru că, după cum afirma Paul Ricoeur, “ideologia operează mai degrabă înapoia noastră.”²⁰ Efectele straniei poziționări sunt posibilitățile de disimulare și distorsiune. Deși orice interpretare se produce pe un teren finit, ideologia angajează o îngustare a terenului în raport cu capacitățile de interpretare care defineau momentul inițial al evenimentului. Într-o astfel de închidere interpretativă s-a lăsat atras Daniel Dubuisson, oferind (prin ideologie) o imagine răsturnată într-o oglindă distorsionantă; discordanța dintre realitate și imaginea ei reflectată ideologic are ca și condiție a soluției salvatoare –

propusă de Paul Ricoeur – discursul hermeneutic. Nimic altceva decât ceea ce postula, pe un alt câmp al cercetărilor, Mircea Eliade.

Integrat în lumea semnificațiilor, *homo religiosus* se află în căutarea Centrului din care poate lua contact direct cu zeii. Experiența situării în Centru primește calitățile unei necesități; devine un aspect ontologic obligatoriu, o cerință permanentă a ființei, care poate fi rezolvată prin omologarea cosmos – teritoriu – casă – corp. Nașterea spirituală a omului actualizează potențialul proces de trecere de la imperfecțiune embrionară la starea de perfectă dezvoltare. Această plenitudine se realizează printr-o serie de rituri ale trecerii. Simbolismul trecerii este continuu descifrat de *homo religiosus* în realitatea familiară care îl înconjoară. Pragul delimitează spațiul interior de cel exterior, trasând frontiera între sacralitate și profan. Pragul și ușa sunt alte concretizări ale trecerii inițiatice care, la fel ca moartea, extazul mistic și cunoașterea absolută, implică saltul de la un plan la altul. Casa, ca *imago mundi*, oferă o situație stabilă în Lume; în același timp, asceții și pelerinii mărturisesc, prin mersul lor, dorința de a părăsi Lumea sau, mai bine zis, de a părăsi starea lumească în care trăiau. Cei care au ales căutarea Centrului “trebuie să abandoneze orice situație familială și socială, orice «cuib», și să se consacre doar mersului spre adevărul suprem”²¹, care se confundă cu un *Deus absconditus*. Omul religios se vrea altul și se străduiește să se facă asemănător imaginii ideale revelate de mituri, să atingă un ideal religios al umanității. Imaginea pelerinului care își abandonează spațiul stabil și protector al casei pentru a-și depăși condiția se suprapune parțial asupra

profilului exilatului: în cazul acestuia din urmă, părăsirea toposului natal se produce dintr-o obligativitate indusă de istorie, nu ca opțiune decriptată prin propria voință a ființei. Exilatul se extrage stabilității din necesitate, este pedepsit (citește “educat” sau deschis inițierii) și, prin aceasta, i se oferă șansa redefinirii Centrului ca ax spiritual revelator. Dacă pelerinul sau ascetul retras din lumea sa forțează puțin relația cu transcendența, provocând-o printr-un efort constant de voință, exilatul suportă șocul rupturii de nivel inițiale, înfrigurat de un impuls venit din afara lui, din trepidația *happening*-ului care are loc într-o zonă unde voința personală este minoră și absolut ineficientă. Așadar, ***starea inițială a pelerinului și a celui trimis în exil creionează o bifurcație fundamentată pe raportul dintre activ și pasiv, pe tărâmul exprimării voluntare*** – exilatul percepe îndepărtarea de spațiul său domestic drept o con-strângere ce eludează orice opțiune minimală, o pedeapsă prin care plătește dependența de libertatea umană creatoare. O îngrozitoare neșansă care, treptat, poate descoperi libertatea valorificării sale pozitive: călătoria periferică identificabilă cu recupera-rea traseului inițiat dantesc, prin intervenția conștiinței și voinței personale. De-abia în aceste condiții, exilatul se apropie de ipostaza celui care caută Centrul în deplinătatea semnificației sale.

Mircea Eliade amintește că inițierea comportă o triplă revelație: a sacrului, a morții și a sexualității.²² O triadă a complementarității, într-o dinamică inter-dependență. O relație care cere/atrage rezolvarea următoarei verigi din lanțul sistemic. Inițiatul nu este doar un reînviat; după confruntarea cu marile mistere, el

este un om care *știe*. Moartea față de condiția profană, continuată de renașterea în lumea sacră, se desfășoară după scenarii inițiatice diverse, care variază în funcție de religie. Unul din elementele comune multora din aceste scenarii ar fi supunerea la un *regressus ad uterum*, urmat de o a doua naștere – fapt întâlnit atât în brahmanism cât și în viziunea socratică. Ce altceva făcea Socrate dacă nu “moșea” un om nou, ajutându-și să-și descopere conștiința de sine²³?

În opinia lui Arnold van Gennep²⁴, ființa care cunoaște originea sacră a vieții este semicivilizatul, termen introdus chiar de autorul amintit. La Mircea Eliade, ființa care se conduce după reperul indus de latențele sacre ale existenței umane, ce se desăvârșesc doar în măsura în care participă la realitate, este *homo semnificans*, concept mult mai larg, care acoperă ipostaze umane din cele mai diverse circumstanțe istorico-sociale. Am evidențiat în paragrafele anterioare cele mai importante atribute ale acestuia, așa cum se conturează ele în textele lui Eliade. Doar că, așa cum am mai subliniat, într-o societate arhaică, orice acțiune dotată cu “sens” precis participă, indiferent de modalitatea acestui proces, la sacralitate. Sacrul se identifică, prin urmare, cu esența conștiinței umane, demontând – precum s-a anticipat – tezele existențialismului (profan).

3.3. Nu e dificil de remarcat imensa prăpastie ce desparte acest mod de a fi în lume de existența omu-lui modern. Un “modern” susceptibil de a fi calificat drept “areligios”. Omul areligios refuză transcendența, acceptă relativitatea imediatului privit ca realitate fundamentală și se îndoiește de sensul existenței sale.

“Omul modern areligios își asumă o nouă situație existențială; el se recunoaște doar ca subiect și agent al Istoriei și refuză orice chemare la transcendență.”²⁵ El nu își ia ca model decât pe sine însuși, așa cum îl influențează situațiile istorice. ***Omul modern se face pe sine prin desacralizarea lumii.***²⁶ Sacrul se transformă din adevăr și realitate absolută în obstacol pus în calea libertății umane. Pentru a fi liber, omul trebuie să își ucidă zeul. Sau să îl declare mort, pentru a scăpa de prezența lui continuă.

Unul din postulatele lui Eliade este acela că numai experiența sacrului conferă semnificație. Numai ea singură deschide și relevă semnificații (complete, esențiale, originare) care pot fi înțelese doar în propriul lor plan de referință: realitatea sacră. Datorită acestui fapt, Mircea Eliade vorbește despre ***omul modern areligios ca întruchipare a existenței tragice***²⁷; alegerea sa existențială, asumată, nu este lipsită de măreție. Acest om areligios își are totuși rădăcinile în *homo religiosus*, care a suferit însă un neîntrerupt proces de desacralizare. Omul profan este rezultatul ultim al desacralizării existenței umane, ajungând, în ultimă instanță, opusul lui *homo religiosus*, din cauza irosirii rând pe rând a fiecărei semnificații transindividuale. Dar omul areligios rămâne un moștenitor care încă mai păstrează urmele unui trecut ce nu poate fi definitiv șters, atâta vreme cât el însuși este un produs al acestuia.

Un om areligios “în stare pură” se întâlnește extrem de rar, susține Mircea Eliade.²⁸ Omul modern care fie se simte fie se pretinde areligios are la dispoziție o mitologie camuflată, observabilă în numeroase rituri laicizate pe care le încheagă, inconștient, prin serbările de Anul Nou, prin veselia care însoțește obligatoriu o

căsătorie sau nașterea unui copil. Procesul desacralizării existenței umane a condus la diverse manifestări hibride de magie sau religiozitate și, astfel, s-a ajuns până la împărtășirea unor pseudoreligii și mitologii degradate. Ca descendent al lui *homo religiosus*, omul profan nu reușește să își anuleze cu totul propria-i istorie. Orice ființă umană este constituită în același timp din activitatea conștientă și din experiențele iraționale. Or, conținutul și structurile inconștientului prezintă similitudini uimitoare cu imaginile și figurile mitologice.”²⁹ Conținuturile inconștientului sunt rezultatul unor situații existențiale din *illo tempore*; de aici, aura religioasă a inconștientului. Orice criză existențială ar fi o criză religioasă care pune sub semnul întrebării realitatea Lumii și statutul omului în Lume. Soluția religioasă impune atât rezolvarea crizei, cât și existența “deschisă” spre valorile transparticulare.

Omul modern și-a pierdut (a uitat, ignoră?) capacitatea ca, aflându-se în fața Arborelui Cosmic, să se deschidă universalului. Experiența sa se menține încarcerată în individualitate și nu mai este transformată în act spiritual, în înțelegere metafizică a Lumii. Trăiește doar particularul, fragmentarul, refuzându-se universalului. În același timp, îi presimte absența. Omul areligios nu mai trăiește conștient religia – e incapabil să o înțeleagă, dar totuși îi păstrează amintirea. Pe ultima pagină din **Sacrul și profanul**³⁰, Mircea Eliade notează cele două “căderi” care ar reitera căderile adamice: prima constă în plasarea religiozității la nivelul conștiinței mutilate, a doua o aruncă în străfundurile subconștientului. Date fiind circumstanțele, continua goană a omului modern pare a fi justificată – după ce și-a ucis zeul, aleargă orbește

după un reper inexprimabil, atâta timp cât refuză să-l asocieze cu *Omnipotentia Dei*, manifestată la toate nivelurile armoniei universale, chiar dacă uneori ia forma teribilă a controversatului *orge theoy*.³¹

3.4. Dacă existența umană conține potențiala oglindire a sacralității înseamnă că omul trebuie să provoace translația latențelor în planul realității – să își scoată la suprafață sâmburele divin, permițându-i să îi conducă existența. Sau, ceva mai mult în cazul omului modern, să își reamintească adevărul. Mircea Eliade subliniază³² izomorfismul dintre tehnica socratică (fondată pe baza acestor idei) și unele filosofii indiene, precum Samkhya și Yoga. Omul suferă pentru că ignoră valoarea propriului suflet. Se ignoră pe sine ca și Centru. Suferința, drama, tragismul existenței umane se sprijină pe o amnezie absurdă: omul nu își mai amintește adevărul sau nu își mai recunoaște sufletul. Nu este vorba de suflet ca *anima* (ce ține de viața psihomentală), ci de *spiritus*, ca entitate ontologică. În această situație paradoxală există doar o rezolvare și aceasta constă în capacitatea umană de a-și aminti și recunoaște adevărul. Înglobând inconștient acest adevăr în cotloanele memoriei sale, omul trebuie să se redescopere pe sine. Să parcurgă drumul înțelepciunii spre centrul ființei sale. (Formula “tat twam asi” din **Upanishade** amintește identitatea dintre atman-sufletul și Brahman, ca realitate absolută.) Extrapolând, religia însăși s-ar putea defini ca un drum spre Centru, căci orice act sau experiență religioasă presupune o prealabilă ieșire din spațiul profan, o smulgere din istorie urmată de intrarea într-o zonă sacră care,

manifestată ca templu, altar etc., este considerată Centrul lumii³³, Realitatea absolută.

Este indubitabil rolul simbolismului în personalizarea lui *homo religiosus*. Ca procedeu de mediere printr-o cunoaștere concretă, experimentală, simbolismul se apropie de gnoză. Pentru împlinirea procesului simbolic, nu poate fi evitată intervenția unor ***mediatori personali*** – intermediari care figurează transferul de la nivelul concret, sensibil, la cel semantic, revelator. Printre acești mediatori, regăsim profeții, Mesia și... femeia. (În gnoza propriu-zisă, funcția de “înger supremi” este îndeplinită de Sophia, Maica-Noastră-Sfântul-Duh, Elena etc.) Explicația o detectăm în imaginarul studiat de Gilbert Durand: “... femeia, ca și îngerii teofaniei plotiniene și spre deosebire de bărbat, are o natură dublă care este na-tura dublă a “symbolonului” însuși: ***creatoare*** a unui sens și în același timp ***receptacol*** al acestui sens.”³⁴ Dintre toți mediatorii personali, femeia întrupează singură dualitatea: este, simultan, “activă” și “pasivă”. Ca și îngerul, ea este simbolul central, valorificat și de mariologia ortodoxă sau de liturgia Bisericii creștine. Menținându-ne în aceeași panoramă a simbolismului feminin, remarcăm una din concepțiile taoiste încadrate într-un nucleu metaforic specular și iremediabil captivant: femeia este cealaltă jumătate de cer. Plecând de la această imagine a simbolismului feminin, ce include funcția de mediator personal, ar fi interesant de analizat (cel puțin) unele din personajele feminine ale scrierilor lui Eliade, ficționale sau memorialistice.

Se știe că drumurile metafizicii și religiei descoperă fiecare alt centru, în direcții opuse: metafizica identifică omul cu o încarnare a centrului, pentru ca religia să

proiecteze centrul în afara ființei umane, în sacru. Totuși, nu de incompatibilitate este vorba aici, pentru că metafizica, recunoscând omul ca realitate absolută (pe care acesta o conține), demarchează un principiu ontologic care îl precede și îl transcende. De aceea, condiția *sine-qua-non* a determinării Adevărului este situarea acestui principiu în locul lui originar, în statutul său esențial de *ganz anderes*.

Omul-centru readuce imaginea unui *axis mundi* legând cele trei regiuni cosmice – clară imagine arhetipală. Templul, biserica, altarul refac o zonă sacră, un Centru care unește Cerul, Pământul și Infernul, replici multiplicat ale unei imagini arhaice: Muntele sau Arborele Cosmic care susține planurile universale. Crearea omului, replică a cosmologiei, a avut loc tot într-un punct nodal, în Centrul Lumii. Mircea Eliade citează³⁵ tradiția mesopotamiană care mărturisește că omul a fost creat în “buricul pământului”, unde se află legătura dintre Cer și Pământ, dar amintește și cartea siriană **Peștera Comorilor** ce vorbește despre crearea lui Adam în centrul Pământului, chiar în locul unde, mai târziu, va fi ridicată Crucea lui Isus. Stâlpul sacrificial în general, prin instalarea și consacrarea sa, constituie un rit al Centrului, deoarece este asimilat cu străvechiul arhetip *axis mundi*.

Omul inserează în structura ontologică a Muntelui Cosmic un microcosmos, o *imago mundi*. Căutând Centrul, îl re-construiește la nivel terestru-uman, prin ritual. Există tradiții care insistă pe dorința omului de a se afla fără efort într-un Centru, în timp ce altele atestă dificultatea – ce instaurează și meritul – de a pătrunde în el. Mircea Eliade analizează această nostalgie a paradisului și o explică prin “dorința omu-lui de a se

găsi mereu și fără efort în Centrul Lumii, în inima realității și, pe scurt, de a depăși firesc condiția umană și a redobândi condiția divină – un creștin ar spune: starea de dinainte de căderea în păcat.”³⁶

Pătrunderea în universul misterelor și reinstaurarea omului sacru ar putea fi echivalate cu o **cunoaștere gordianică**³⁷. Cheia care deschide întâia ușa este întrebarea justă – unica întrebare, formulată în termenii unui limbaj ritualic. Întrebare pe care, în particular, Parsifal i-a adresat-o Regelui Pescar. Despre “întrebarea justă” și legenda Sfântului Graal, provenită din ezoterismul Evului Mediu, glosase Mircea Eliade în articolul **Un amănunt din Parsi-fal**.³⁸ Interesul pentru funcționalitatea regenerativă a întrebării juste va reveni în **Noaptea de Sânziene**, unde Ștefan Viziru îi vorbește lui Anisie despre existența unei astfel de interogații. Marcel Tolcea îi reproșează³⁹ lui Eliade insuficientul comentariu al acestei probleme de ontologie a cuvântului, remarcând că întrebarea lui Parsifal ignorase epifenomenul în favoarea esenței, fapt ce trebuia explicat mai clar. Un reproș valabil, e adevărat, dacă vrem să condiționăm comentariul de exprimarea concisă, prăbușită uneori într-un imperativ deranjant. Am reluat articolul cu pricina și am găsit suficiente date care conduc cititorul spre ceea ce a înțeles (corect, desigur) Marcel Tolcea. “... Întrebările celorlalți se născuseră din mirare sau politeță. Ele nu porneau din nevoia urgentă a cunoașterii adevărului și mântuirii – pentru că asta simboliza, pentru lumea medievală, potirul Sfântului Graal: adevărul și mântuirea. Dar Parsifal, care venise la castel ca să afle Graalul, pune o singură întrebare: întrebarea justă. Și observați că rostirea ei nu îl lămurește numai pe Parsifal. Înainte

chiar de a i se răspunde unde este Graalul, pronunțarea corectă a întrebării juste aduce după sine o regenerare cosmică, pe toate nivelurile realității.”⁴⁰ Exemplele ar putea continua, cu specificarea că, în eseuri și cu atât mai mult în ficțiune, Mircea Eliade s-a mulțumit să sugereze ceea ce avea de spus, decât să caute tonalitatea irevocabilă a apoftegmelor. O alegere care aparține modului său de a fi în lume și de a se raporta la Celălalt, ca alteritate liberă în a-și desena traiectoria. Exagerarea critică a lui Marcel Tolcea, minoră și inofensivă, este imediat contracarată: autorul lui **Eliade, ezotericul** vine cu o precizare nuanțată și plină de tâlc, referindu-se la un paragraf din **Noaptea de Sânziene**, în care Anisie îi semnalează lui Viziru atenția exacerbată pe care acesta o acordă limbajului: “ca să scapi de istorie, ca să te smulgi ei, încearcă să regăsești etapa aceea pierdută din viață umanității în care cuvântul nu era purtătorul decât unei realități sacre. Ai să vezi c-ai să găsești totodată o seamă de alte instrumente de expresie.”⁴¹ Cuvântul – capcană întotdeauna prezentă în imediata noastră apropiere, ca ființe ce se definesc comunicând. Așadar, trebuie rostită întrebarea centrală, fără exces de cuvinte, fără derapaje în apologia expresiei futele; altfel, lumea pierde încet, în indiferență metafizică și religioasă, din cauza lipsei de imaginație și a absenței dorinței de adevăr. De *real*. Concluzia este una singură și rezolvarea se află în mâinile și conștiința fiecărui om: existând o solidaritate organică între viața cosmică și salvarea umană, este suficient să se pună problema salvării, întrebarea fundamentală. Cheia este însăși problematizarea, întrebarea în sine: viața cosmică se va regenera iarăși și iarăși. Cunoașterea gordianică obținută

de Parsifal prin tăișul de sabie al întrebării sale juste se poate cuprinde într-o identitate a nuanțelor revelatorii:

$$\begin{array}{ccc} \text{PROBLEMA} & & \text{SALVAREA} \\ \hline & = & \hline \text{ÎNTREBAREA} & & \text{CHEIA REGENERĂRII} \end{array}$$

Probabil că omul modern ar trebui să mediteze mult mai adânc asupra faptului că adesea drama (moartea, atât în sens propriu, cât și la cel figurat) nu este decât o consecință a nepăsării, a ignoranței umane față de posibilitatea rezolvării (nemurire, regenerare, revelare).

Presupunând că omul dorește să realizeze o integrare a vieții sale în eternitate, care ar fi posibilitățile sale de a accede la aceasta? Viața, existența sa profană nu i-a indicat realitatea – sau el nu a înțeles-o – și totuși a intuit esențiala diferență ontologică dintre existența întru devenire și cea aflată sub *speciae eternitatis*. Într-o lucrare de tinerețe, **Solilocvii**, Mircea Eliade sugerează două căi care satisfac setea de participare în veșnicie: gloria și asceza.⁴² Gloria se referă la un plan strict uman de supraviețuire concretă, dar intermitentă, prin urmași și prin conștiința urmașilor. Desigur, aceasta este net depășită din punct de vedere ontologic și epistemologic de către asceză, mult mai profundă și incomprehensibilă. Asceza este magică atunci când se manifestă ca o forță liberă și energie magică, exaltând inițiativa umană și continuându-și drumul de la om la zeu fără vreun obstacol din partea acestuia din urmă. Asceza religioasă se bazează pe “un act de mimetism al divinității, de renunțare definitivă la condițiile umane [...] și atunci

devine un suprem act religios.”⁴³ Printre prescripțiile inevitabile ale ascezei se află înfrânarea sexuală – care determină o putere nelimitată, tocmai pentru că se revoltă împotriva instinctului care condiționează Umanitatea. Posibilitatea canalizării forței impersonale existente în om ca latență, datorită inițiativei personale, configurează elementul major al ascezei. Aceasta (*tapas*) este forța maximă pe care o poate atinge un om și își poate avea singură un scop în sine. Ținând de o forță magică, ea se sustrage limitelor impuse creaturii și își câștigă libertatea. Pretutindeni, asceza cere renunțare. Renunțarea, la rândul ei, determină infinite posibilități sacre. Mircea Eliade face distincția între rolul renunțării în magie și în asceză⁴⁴. În primul caz, e o depășire glorioasă a limitelor care încercuiau un lucru la care magul s-a hotărât să renunțe. Astfel, asceza sexuală este cultivată datorită energiei psihice pe care o produce, fără ca idealul să fie puritatea în sine: voluptatea este conștientizată și mânuită, eludată voluntar. Dimpotrivă, asceza religioasă postulează înfrânarea în numele purității care, nefiind un atribut al lumii profane, necesită o relație continuă cu lumea de dincolo. Puritatea absolută nu aparține orizontului natural uman. De aceea, asceza e fie de nuanță magică, fie opera Grației divine. Puritatea este deasupra comunicabilității; nu se poate recunoaște, dat fiind că toate pot împrumuta forma purității. Nu există nici o posibilitate de control, nici puțința de a atinge direct puritatea. Scenariul dintre suflete se bazează pe sugestii, vorbe și atmosferă. Puritatea instituie “posibilitatea comunicației nemijlocite, recunoașterea obștească, așa cum se recunoaște un obiect evident. Dar nu e așa, pentru că e intransmisibilă. Și nici nebunie nu e, pentru

că în renunțarea care o determină se poate strecura slăbiciune, incapacitate, insuficiență vitală, lipsă de imaginație etc.”⁴⁵ Acesta ar fi motivul pentru care, în viziunea lui Mircea Eliade, puritatea este primejdioasă, dacă nu intervin auxiliarele sacrale, sentimentele religioase. Din perspectivă creștină, asceza e dependentă de sentimentul original al durerii și înfrângerii; spre deosebire de aceasta, în magie Grația nu e iremediabil necesară, deoarece asceza este ea însăși o forță care poate fi utilizată cu succes. Magul coincide cu zeul prin forța ritului și cu ajutorul voinței lui personale, fără implicație divină. Cea mai înțeleaptă formă de ascetism este, după Mircea Eliade, a cere unui om să iubească fără încetare⁴⁶.

În creștinism, asceza e tot mai mult înlocuită de rugăciune, care confirmă o victorie asupra agoniei, asupra vieții și morții, o victorie clădită pe un paradox⁴⁷: nădejdea Harului. Și totuși, se individualizează un tip de asceză care propune ceva nou, și anume certitudinea că Dumnezeu acționează prin om și prin faptele sale care, toate, alcătuiesc întruparea voinței divine pe această lume. Ar fi o asceză legată de conștiința că faptele omenești au o dimensiune cosmică și că sunt organic incluse în universală armonie sacră.

3.5. Trecerea în revistă a câtorva din căile regăsirii sacrului ne readuce problema dependenței, respectiv a nondependenței omului față de divinitate. (Este vorba, bineînțeles, de omul religios sau “inițiat”.) Schleiermacher pusese în evidență sentimentul dependenței religioase pe care l-a distins de celelalte sentimente de dependență printr-o opoziție de tip absolut/relativ. Rudolf Otto reia în **Sacrul** această

problematică și descoperă, una câte una, erorile lui Schleiermacher. Pe baza unui cunoscut verset din **Biblie**, Rudolf Otto vorbește despre sentimentul stării de creatură, atrăgând atenția asupra importanței faptului că această explicație conceptuală exprimă, pe lângă aneantizarea în fața puterii supreme, trăirea acestui sentiment în fața unui inefabil real. Este un sentiment care, pentru a se naște, necesită prezența nemijlocită a sacralității **în fața** individului. Nu mai este intuirea unei experiențe, ci experiența trăită nemijlocit, datorită prezenței sacrului sau a numinosului, cum îl numește Rudolf Otto. Dacă din teoria lui Schleiermacher răzbate un fir al raționalului (dependența umană conduce la existența unei cauze genuine exterioare umanității), autorul **Sacrului** respinge orice element care ar putea aparține raționalului – există o depreciere a subiectului în proprii săi ochi și aceasta pentru că sacrul se manifestă totuși ca inaccesibilitate absolută, ca superioritate absolută.

Până unde ajunge înrudirea între Rudolf Otto și Mircea Eliade? Este ea o relație fundamentală sau o influență temporară? S-a văzut că savantul român înțelege raportul dintre uman și sacru în maniera dialecticii platonice, jonglând cu raportul dintre esență și existență. Wilhelm Dancă⁴⁸ a sesizat că dificultățile lui Platon de a explica modalitatea în care se desfășoară participarea la Idei sau imitarea lor au fost întâmpinate și de Eliade. Preluarea dialecticii platonice l-a dirijat pe autorul **Tratatului de istoria religiilor** la postularea rolului de esență cu care ar coincide sacrul în raport cu existența profană, deși problema nelămuririi conceptelor nu fusese depășită. În lucrările de maturitate (în care își dezvoltă cele mai multe din intuițiile din tinerețe),

Mircea Eliade interpretează sacrul din perspectivă structurală și funcțională: este o normă, o regulă a conștiinței omenești. Mai mult decât atât, Eliade concepe sacrul ca o Realitate ce nu poate fi o proiecție comună a personalității umane. Una din cele mai vechi și mai cunoscute definiții ale Realității Ultime, *coincidentia oppositorum*, echivalează o definire minimă care indică până unde este divinitatea absolută deosebită de ființa creată. Cealaltă formulă arhaică a divinității, androginia divină, este – alături de *coincidentia oppositorum* – efectul viziunii orientale asupra perfecțiunii, concepută doar ca totalizare a efectelor contrare. În **Mircea Eliade. Definitio sacri**⁴⁹, Wilhelm Dancă remarcă următorul lucru: precizările făcute de Eliade în legătură cu modalitatea în care omul arhaic imaginează divinul (cea mai înaltă formă a sacrului) se justifică prin decizia istoricului religiilor de a folosi rezultatele cercetărilor sale asupra Orientului în cultura occidentală. Se întrevede aici și influența lui Rudolf Otto, autor ce afirmă existența numinosului ca o realitate transcendentă creației. Ultima etapă a cercetărilor lui Eliade demonstrează însă abandonarea poziției lui Otto, savantul român re-venind la gândirea filosofică indiană conform căreia omul în sine însuși este divin. Urmărind toate etapele cercetărilor lui Eliade, Wilhelm Dancă ajunge la o concluzie interesantă: "... când M. Eliade se referă la sacru ca **altul prin excelență** (s.a.), se gândește la **numinos**-ul lui Rudolf Otto, dar structural și funcțional îl înțelege în maniera indiană. De ase-menea, admite alteritatea istorică a divinului față de creație și spune că, pentru a limita distanța dintre divin și creație (om), apare religia și sim-bolul. Împotriva criticilor care susțin o înrudire

fundamentală între Mircea Eliade și R. Otto, susținem ideea că gândirea eliadiană cu privire la divin oscilează între concepția indiană și cea occidentală.”⁵⁰

Existența umană, între datul ei original ce ține de atributele inepuizabile ale sacralității și statutul de după cădere, trăirea în profan, în ireal și particular, nesemnificativ și fals, converge spre o dialectică amintind mișcările unui pendul ideal. Trăirea sacru-lui, după ce l-ai purtat inconștient în tine, nu poate fi prinsă între marcajele delimitării sau clasificării. Experiența legată de sacru, înțelegerea ei depinde de factori pe care nici cea mai deplină conștiință nu îi poate identifica fără urmă de eroare. Tocmai pentru că acești factori se înlanțuie în jurul sacralului, care se sustrage *ab initio* restrângerii sale într-un cadru trasat ferm de raționalitate. Mircea Eliade nu a definit niciodată sacralul în termenii lui Rudolf Otto; vorbește doar de stări de calm sau de plenitudine, de bucuriile înțelegerii sau de o pătrundere simpatetică în spațiile străine simpatiei sale. Și totuși, este evident că drumul rațiunii nu poate ajunge la adevărul ultim. Cooperarea sacralității, conjugată cu efortul de înțelegere, de pătrundere, prilejuiește – în momentul Grației divine – investirea cu harul de a ști, de a înțelege și de a trăi adevărul.

Ce se obține prin cercetările lui Mircea Eliade? Ioan Petru Culianu ia în discuție un nou umanism.⁵¹ În schimb, Adrian Marino vede în acest concept “aspectul cel mai fragil, cel mai puțin consolidat (mai bine spus: verificat) al hermeneuticii sale militante”.⁵² Multă vreme tributar occidentalismului, de ale cărui iluzii s-a despărțit doar în ultimii ani ai vieții sale, Adrian Marino aduce ca argument faptul că Orientul suferă influențele vestului, nu invers. Or, raportul dintre Orient și

Occident nu poate fi gândit în termenii sensului unilateral, amintind de rigorile înguste ale pozitivismului sau ale dualismului primitiv. Lăsând la o parte această problemă, întotdeauna gata să stârnească dispute aprige, trebuie menționat că, într-o civilizație excesiv științifică și tehnică – o civilizație care se împotmolește în rațiunea instrumentală, ocultând profunzimile umanului – Mircea Eliade recuperează dimensiunile spirituale ignorate. Descrierea lui *homo religiosus*, hermeneutica mitului și simbolului sunt aspecte ale unei metodologii aservite recuperării valorilor eterne, transumane. Din acest punct de vedere, lucrările lui Eliade angajează o șarjă împotriva neglijării umanului – constantă a analiștilor laicizării perfide, într-un *cronos* secularizat. Îndrăznețul postulat al camuflării sacrului în profan trebuie legat și de acest ideal umanist.

3.6. Acuzația lui Terry Alliband⁵³, cum că Mircea Eliade ar fi un adept al primitivismului care defăimează cu înverșunare pe omul occidental modern și identifică profanul cu civilizația apuseană, se află pe muchia dintre adevăr și fals. Cum remarcă, în acest sens, Monica Spiridon: “Depinde ce înțelegem prin primitivism. Nu susțin oare tot antropologii pozitiviști că la Eliade noțiuni precum *primitiv*, *modern*, *sacru*, *profan* etc. au un caracter metaforic și implică un angajament afectiv? Pentru istoricul religiilor, calificative precum primitiv și modern nu au atât un sens cronologic precis, cât unul *tipologic și calitativ*.”⁵⁴ Cercetătoarea e de părere că așa-zisul anacronism al lui Eliade deghizează o vocație contemporană surprinzătoare. Mircea Eliade ar fi, din acest punct de vedere, ***un profet al mutațiilor culturale de ultimă oră***,

postulând un fel de post-modernism avant-la-lettre. Monica Spiridon își sprijină afirmația pe faptul că spiritul post-modernist, ca și savantul român, “caută soluții de sinteză, se împacă cu trecutul și pune mare preț pe anamneza culturală.”⁵⁵

Modernitatea acceptă relativitatea imanenței privită ca realitate și pune sub semnul întrebării sensul propriei sale existențe. Omul modern nu are ca model decât propria făptură, așa cum o modelează capricios situațiile istorice. Se face pe sine prin deconstrucție, prin desacralizare. S-a văzut că, pentru a fi liber, modernul își ucide zeul. Sau îl declară mort, urmărind să scape de neconținutul lui prezență arbitrală. Dincolo de forme și cantitate, absența, golul. Însă orice realitate cotidiană este “nesemnificativă, neutră sau, cum se spune astăzi, de gradul zero al semnificației.”⁵⁶ Ca rezultat ultim al desemantizării existenței umane, ajungând, în ultimă instanță, opusul lui *homo significans*, modernul rămâne totuși un moștenitor care încă mai păstrează urme primare ce nu pot fi definitiv șterse. (Chiar actul lecturii gratuite, distractive, a unui roman polițist este o formă de manifestare a dorinței de a-și “omorî” timpul; lectura asigură smulgerea omului modern de sub incidența duratei personale – îl supune unor alte ritmuri, unei alte istorii... Lectura induce modificarea experienței temporale; “permite iluzia unei stăpâniri a timpului în care putem bănuî o secretă dorință de a se sustrage devenirii implacabile care duce spre moarte.”⁵⁷

Totuși, în ansamblul lumii moderne, experiența individuală nu mai este transformată în act spiritual, în înțelegere metafizică a lumii. Se trăiește în particular; universalul este refuzat, negat, blamat, dar în același timp i se presimte absența.

Care este ponderea modernității în configurația spirituală a lui Mircea Eliade? Retorism frivol care implică dubla seducție a răspunsurilor extreme. O întrebare mult prea periculoasă pentru a risca răspunsuri superficiale. Însă probabil că, indiferent de finalitatea demersului argumentării, ar trebui pornit de la o realitate de tip ontologic și științific (căci Eliade probează această dualitate pe un nivel specific al trăirilor). Omul inserează în structura ontologică a Centrului o *imago mundi*. Căutând Centrul, îl și reconstruiește la nivel terestru-uman. Și aceasta deoarece el nu poate trăi decât într-un spațiu privilegiat, consacrat. Nu poate trăi decât în Centru. Unul din meritele lui Mircea Eliade este acela de a identifica Centrul și de a pătrunde în el; o experiență probată prin propriul traseu existențial, dar și prin analiza minuțioasă a tradițiilor. Această nostalgie a Centrului (a paradisului) este explicată prin “dorința omului de a se găsi mereu și fără efort în Centrul Lumii, în inima realității și, pe scurt, de a depăși firesc condiția umană și a redobândi condiția divină – un creștin ar spune: starea de dinainte de căderea în păcat.”⁵⁸ Dar, înainte de a fi creștin, Mircea Eliade întrupează omul căutărilor. Trăiește permanenta ispită de a se afla în inima realității. În Centru. Numai că, structural și organic, aparținea unui Centru de care fusese rupt. Diaspora trasează circumferința, marginea. Geografia sacră, Centrul, sublimează fo-carul existenței reale de care exilatul este privat. Perceperea și regăsirea punctului central devin vitale pentru supraviețuire. Circumferința e omul ancorat în Istorie. Conține o lume care înglobează infinitul, dar fără să-l înțeleagă. Există o distanță imensă, o disproporție dureroasă între gândirea umană

(rațională, istorică) și ceea ce este ea incapabilă să cuprindă. E o suplețe inepuizabilă și tragică de a deveni ceea ce hazardul Istoriei ne-a poruncit să devenim. Mircea Eliade știe însă că nici o circumferință nu ar exista, geometric, fără un Centru virtual. Circumferința se definește prin raportare la Centru și, de aceea, toposul inițial – Centru – este singurul cu adevărat real; singurul reper al existenței plene.

4.Strategii imediate. Repere în publicistica postbelică.

4.1. “Am ajuns la Paris duminică 16 septembrie.”⁵⁹ Laconismul notației din **Memorii** nu surprinde. Orice ruptură e bruscă, violentă, dureroasă. Mircea Eliade rescrie aventura poetului **Divinei Comedii**, trăind-o: “nel mezzo del camin di nostra vita”, traversează lugubrele mistere ale infernului. Pentru multe generații de români, de la entuziaștii pașoptiști la mulți dintre intelectualii perioadei interbelice (nu și pentru Mircea Eliade sau Emil Cioran), Parisul materializa Centrul, focarul de spirit și cultură din care puteai să-ți extragi seva. Nicăieri altundeva un spațiu nu era înzestrat cu puteri mai coagulante. Nicăieri altundeva o topografie nu dădea mai bine seamă de privilegiul elitelor. Parisul era proiecția Edenului intelectualizat, din ale cărui fructe te hrăneai și pe care, mai târziu, îl părăseai purificat. Era locul unde te întorci pentru a-ți lua porția de paradis terestru. Pentru Mircea Eliade, înainte de a fi paradis, Parisul a fost infern. “*Vita nova*” a debutat, obligatoriu, cu *descensus ad inferos*. Mitul e aici, lângă

noi. Îl trăim, bine mascat printre volutele evenimentului laicizat. Mircea Eliade îi urma traiectul, descifrând semnele. În cercurile infernului, cobora (pentru a putea urca mai apoi) singur. Vergiliu e absent. Există, în schimb, un Vergiliu abstractizat, împletind organic semnele care îl defineau pe Mircea Eliade însuși. Vergiliu, îndrumătorul, ghidul, purtătorul de lumină, este ipostazierea transparentă, spiritualizată a celui care va semna **Noaptea de Sânziene**. În cazul lui Eliade, Vergiliu e manifestarea dublei sale vocații: a prieteniei și a creației. Această manifestare a ființei (în alteritate) îl va conduce spre ieșirea din infern. Din Istorie. Mircea Eliade, omul cu un adevărat cult al prieteniei, nu își renegă structura. Georges Dumézil, Marcelle Lalou, Louis Rénou îi sunt alături, ca și Emil Cioran, Nicolae Herescu sau foștii studenți Mihai și Mariana Șora. (Alți exilați încep totul de la zero. Nu se sprijină pe nimic, sunt nevoiți să se nască din nou. De data aceasta, chinurile facerii le suportă ei înșiși. Anestezicul ales de mulți s-a numit Argentina – înscrierea pe alte coordonate, radical schimbate. E refuzul de a asuma imaginea Centrului, pentru a suporta mai ușor absența lui. Mai ales peste ocean, ruperea de Centru a provocat negarea existenței sale, pentru a evita cât mai mult nostalgia.)

Exilul românesc se menținea dezorganizat; deocamdată nimeni nu bănuia că jocul se sfârșise. Nimeni venit din Răsărit nu-și imagina puterea distructivă a stângii occidentale. Dublul exil suportat de Eliade echivalează ultimul cerc al infernului dantesc, dar o astfel de tortură poate aduce cu sine izbăvirea. Eliade știa să descifreze semnele; războiul rece se prefigura

amenințător și, în ciuda speranțelor naive ale unora, îndelungat. După Conferința de la Teheran, Mircea Eliade își dă seama că soarta românilor fusese pecetluită de alții. Trebuia totuși găsită o soluție pentru ieșirea din criză. Într-un potop sumbru, sacrificați în mijlocul puhoiului istoric, trebuia construită rapid o Arcă mântuitoare. O Arcă purtând răspunsul la “cum să iernăm”⁶⁰, am spune folosind sintagma lui Anton Golopenția. Iernare acasă sau în exil. “Dar noi, cei aflați în Occident, nu aveam dreptul să ne lăsăm paralizați de deznădejde. Trebuia, cu ori-ce preț, să ne continuăm munca și creația, conform vocației fiecăruia dintre noi.”⁶¹ Conform vocației, a urmat **Traité d’histoire des religions** și se pregătea **Le Mythe de l’éternel retour**.

4.2. Observăm adineaori că iernarea avea loc în toposuri diferite: *acasă* și în *exil*. Prin această diferență spațială nu se înțelege însă independența unuia sau altuia dintre toposuri. Mircea Eliade a căzut în Istorie; aruncat în exil, a fost smuls și în-depărtat de Centru. Numai că spațiul exilului transfigurează un tărâm al problemelor și inițierilor. Neofit conștiincios, Eliade alege calea cea dreaptă. Om al întrebărilor, încarnare a semnului interogării pus pretutindeni, de data aceasta, tace. Acum nu trebuie pusă nici o întrebare. Acum se trăiește prezența reală (nu formală, spațială, limitată) a Centrului. România, topos central, e pretutindeni dacă o porți în tine.

Exilul are două șanse extreme: **cronicizarea obsesiei trăite a Centrului** – pe care îl integrează, în deplina lui realitate, ființei – sau **refuzul total al originilor, al spațiului-matcă** – propus cu pătimașă feroare de Emil Cioran. Condamnat de Istorie să-i trăiască amănuntele exasperante, Mircea Eliade iese din rutina devastatoare

prin scris. Scrie românește, se supune anamnezei – ca unică formă de înțelegere a orientării prin labirint și de interpretare a semnelor. “Pentru orice exilat, patria este limba maternă pe care continuă să o vorbească. [...] e limba în care visez și în care îmi scriu jurnalul. Nu este deci numai o patrie interioară, onirică. Dar nu există nici o contradicție, nici chiar tensiune, între lume și patrie. Oriunde există un Centru al lumii. Odată aflat în acest centru, ești la tine acasă, ești cu adevărat în adevăratul sine și în centrul cosmosului. Exilul te ajută să înțelegi că lumea nu îți este niciodată străină, de îndată ce ai în ea un centru. Acest «simbolism» al centrului nu numai că îl înțeleg, dar îl și trăiesc.”⁶²

În **Aspecte ale mitului**, Mircea Eliade distingea memoria (*mnéné*) de aducere-aminte (*anamnesis*). Aceasta din urmă presupune uitarea (în-depărtarea, am spune), dar o și neagă în același timp; este o “non-uitare” și, spre deosebire de *mnéné*, proiectează omul în afara timpului istoric. Pentru Eliade, aceasta înseamnă **revalorizarea timpului prin ieșirea din timp**, iar transcenderea temporalității individuale înlesnește accesul la sensul ascuns cu îndârjire de evenimentele derutante ale Istoriei. “Istoria” (citește Occidentul) îi oferă instrumente de lucru. Arhivele și posibilitățile de investigație îl propulsează spre un statut visat în adolescență. Devine savantul recunoscut și invidiat. Sau hulit. Și nu numai atât. Virgil Ierunca proclamă limpede o realitate neglijată, în favoarea conținuturilor strict științifice ale operei lui Eliade. “Adolescentul miop vede însă în adâncimi: dincolo de bibliografii, sisteme și structuri, el citește în sens: mai mult, înalță sensul. Omul va fi «religios» sau nu va fi deloc. Să lansezi acest avertisment în plină epocă a pozitivismelor acaparatoare

ce transformaseră inteligența occidentală într-o elită a demisiilor înseamnă să sfidezi «mersul» istoriei! Ceea ce a și făcut Mircea Eliade, într-o singură dată de mucenic proscris.”⁶³ Ieșirea din timp, smulgerea recuperatoare de sub influența de-venirii tinde să fie efectul unui act de frondă, al unei înfruntări fățișe a cotidianului marcat de eveniment, de întâmplare, de *happening* – un act de frondă cu atribute don-quițotești, parcurgând trasee absconse încărcate de finalitate mistagică.

Inclus în pleiada eroilor de tip Ulise și Eneas, Don Quijote s-a distanțat de aceste personaje prin câteva tușe extrem de importante. Deși presupun aproape aceleași virtuți, idealurile lor se conturează într-un mod aparte. Ithaca lui Ulise și cetatea lui Eneas tâlcuiesc deopotrivă influențele *cronosului*. Ele sunt idealuri imperfecte, idealuri pe jumătate, atâta timp cât supraviețuirea lor include un sfârșit determinat. Viețuirea (sau supraviețuirea lor) este strict istorică. Prin urmare, finită. Oricând, poate interveni cotitura, finalul, ruptura. Don Quijote transcende acest tip de ideal. Idealul său se contopește cu eternitatea ființei, dobândind astfel o valoare universală. Propune, în modul său caracteristic, o cale de transcendere a Istoriei, de ieșire din Timp. Este elementul comun al adolescentului din strada Melodiei și al eroului imaginat de Cervantes.

4.3. 1948, primăvara: primele încercări de organizare culturală a exilului românesc. În **Memorii**, Mircea Eliade evocă înființarea Asociației culturale “Mihai Eminescu” și a revistei “Luceafărul”. Cea dintâi manifestație publică a fost “comemorarea zilei de 10 mai, într-o sală arhiplină de la *Sociétés Savantes*. Tot la

Sociétés Savantes aveam să țin mai târziu conferințe despre cele două tradiții spirituale românești și despre Mihai Eminescu. Concomitent, pregăteam primul număr din Luceafărul, cu colaborarea multor scriitori români din diaspora.”⁶⁴ În perioada în care era preocupat de supraviețuirea într-o lume ostilă (hăituit din interior – de către ai săi –, dar și de forța inexplicabilă, pentru cei veniți din Răsărit, a stângii intelectuale), Mircea Eliade justifică o pedagogie a sacrificiului. Va fi din nou înzestrat cu autoritate ordonatoare, va fi din nou cel care evidențiază nevoia de a (se) dăruir, va fi din nou purtătorul unui *exces al iubirii*, catapultat într-o vastă serie de articole, sinteze și eseuri. Un pedagog al sacrificiului de sine, în numele supraviețuirii unei idei. A unui proiect. Ambele, maladiv legate de supraviețuirea unei națiuni.

Încercările de sinteze ale momentului istoric european și definiri ale spațiului/spiritului românesc în acest cadru proteic descriu în amănunt asumarea rolului de selecționar al valorilor și de organizator al ramificațiilor culturale, concentrate în jurul lui în pofida geloziiilor și invidiilor inerente într-o micro-structură de tipul diasporei. Pentru ziaristul Mircea Eliade, creativitatea intelectuală permanentă răspunde unei misiuni atipice, pentru că suprimă sensul unic al raportului dintre subiect și obiect. Dimpotrivă, există un *feed-back* ce nu poate fi neglijat în primul rând de cel care-l recheamă: ***vocația soteriologică este completată de calitățile unei terapii intensive.***

Pentru evitarea sterilizării culturale, unica soluție de accedea în eternitate, alternativa mântuitoare față de teroarea Istoriei este manifestarea creatoare. Un *perpetuum mobile* (paradoxal, în raport cu statutul

istoric, ancorat în moment, al umanității) de care depind menținerea integrității spirituale a unei nații și șansa acesteia de a mai zămisli alte vocații creatoare. Cu ocazia centenarului Eminescu (1950), dar și în paginile periodicelor diasporei române, Eliade efectuează radiografii limpezi ale împrejurărilor politice și culturale care dominau dictatorial viața toposului central – viața de acasă. Expertizele tipologizante care au prins contur în articolele din exil ale lui Eliade evidențiază tensiunile bipolare ce animă orizontul cultural românesc: tradiționalism/ pastoral, om universal/ român autentic. În opinia lui Eliade, ambele invariante tipologice au jucat un rol major în obligatoria întreținere a apetitului etnic de a reacționa cultural la amenințările timpului istoric.

Dimensiunea culturală a tradiției păstorești favorizează, din fericire, deschiderea culturii române față de valorile care împrumută infinitului consistență viabilă. De altfel, “mi se pare că însăși istoria contemporană ne obligă la o deschidere către valorile universale. Nu aveam sentimentul că, fixându-mă câțva timp la Paris și publicând în franțuzește, mă rupeam de cultura românească. Știam că nici o cultură nu este monolitică, dominată exclusiv de o singură tradiție spirituală. La originile culturii românești se aflau două tradiții: a plugarilor și a păstorilor; aceasta din urmă era mai deschisă față de valorile universale decât cea a agricultorilor. Modelul exemplar mi se părea a fi iudaismul intertestamentar cu cele **două surse creatoare: cea a Templului și cea a diasporei** (s.n.).”⁶⁵ Ideea celor două toposuri înmănunchate prin aceleași valențe ontologice revine cu insistență. Diaspora (marginile) și templul (Centrul) asigură dialectica misterioasă a trecerii de la nivelul profan al existenței la

cel sacru. Disocierea esențială între cei doi termeni, presupunând concomitent o mutație ontologică și o contradicție logică a termenilor, impune o adâncă implicare a propriei conștiințe: alegerea între două modalități de a fi în lume.

Opoziția între aceste două trasee constituie cea mai profundă relație de hermeneutică posibilă, dar un tip de hermeneutică a contradicțiilor cosmice și on-tologice și a polarităților caracteristice existenței umane. Mircea Eliade urmărește, în mod sistematic, o resacralizare a cosmosului. Într-un topos golit de semnificații (așadar, lipsit de sens perceptibil, intangibil și ineputabil), el încearcă – acolo, la margine – să le recupereze și să le reactualizeze, chiar dacă la un nivel laic (profan) de cunoaștere. Să descifreze prelungirile structurilor semnificative în lumea și/sau istoria actuală, să descopere hierofanii decăzute și simboluri dezafectate în viața omului contemporan. Fiindcă “simbolurile nu dispar niciodată din actualitatea psihică: își pot schimba înfățișarea; funcția lor rămâne aceeași.”⁶⁶

Activitatea jurnalistică a lui Mircea Eliade se grefează pe aceleași repere care i-au marcat întreaga creație: organizării de tip parohial a culturii moderne, ziaristul Eliade îi va propune, plin de fervoare, o alternativă ce transpare din însuși drumul gnoseologic pe care se înscriesese. Alternativa unui ***uma-nism ecumenic sui-generis***. Tradiția conturase deja interesul pentru evidențierea liniei de demarcație dintre identitățile Orient – Occident; o încercaseră Chateaubriand și Nerval. Alții, ca Goethe sau Herder, lansaseră ipoteza că în îndepărtatul Orient s-ar putea găsi elemente capabile să producă o înnoire a literaturii apusene. Despre un “nou umanism” vorbea și Roger

Garaudy (mai ales în **Plaidoirie pour le dialogue des civilisations**, 1980⁶⁷), integrându-l într-o ordine nouă, universală care ar fi trebuit structurată de un “om universal”. Atâta doar că, pentru Roger Garaudy, acest om universal ar substitui un intermediar cultural, a cărui țință să fie marea reconciliere între civilizații. Or, Eliade afirma un personaj inițiat, un *ales* a cărui prioritate era re-concilierea cu sine însuși. Demersul ar fi o înlănțuire silogistică: cunoașterea statuează o etapă intermediară spre cunoașterea de sine care, în final, luminează calea spre împlinirea de sine.

Dar, așa cum timpul nu este decât în aparență liniar și echivoc, destinul lui Mircea Eliade urmărește și el conturul perfect al cercului, care în închiderea lui protejează o reală, opulentă deschidere. “Eterna reîntoarcere” desăvârșește o conștiință – conștiința apartenenței la cultura română, conștiința centralității obținute din dialectica centru/ margine, Templu/ exil oferă cheia înțelegerii *moïrei* pe care Mircea Eliade o urmase. Prin îndepărtarea spațială (în fond, ireală, nesemnificativă, de vreme ce aparține unei neordini istorice), exilatul investește toposul părăsit cu attributele consacrării, ale Realității și centralității. Reface o cosmicitate – în sens originar – pierdută.

4.4. Articolele și eseurile semnate de Mircea Eliade în anii exilului se aflau risipite printr-un șir nesfârșit de publicații. Cele scrise în limbi străine au fost publicate imediat după dispariția autorului într-o ediție Gallimard, **Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles**. Textele elaborate în română acopereau periodicele diasporei noastre pe o perioadă de aproape treizeci de ani. Începutul se situează în octombrie 1948: articolul **Sângele martirilor...**, tipărit în “Uniunea

română”. Eliade va publica aici și în revista “Luceafărul” până în 1950, când interesul exilului românesc va pivota asupra “În-dreptarului”. Ultimul articol apărut în “Îndreptar” datează din 1953. Vor urma colaborări la “Orizonturi” (1951-1952), “România” (1951-1961), “Înșir’te Mărgărite” (oct.-dec. 1951 și ian.-febr. 1952), “Românul” (dec. 1951, nov. 1961), “Caete de dor” (1951) și “Destin” (1952-1953, 1966). Articole sporadice descoperim în paginile “Tribunei” (1952), “Buciumului” (aug. 1953), “Buletinului Bibliotecii Române” (Freiburg, 1953) și ale “Perspectivelor creștine” (septembrie, 1956). Următoarele două decenii îl găsim pe Mircea Eliade semnând adesea în “Cuvântul în exil”(oct. 1961-1964), în “Prodromos”(aug. 1967, 1968 și 1970) și în “Revista scriitorilor români” (1966-67). Câte un articol a apărut în “Cuvântul” (1963), “Ființa Românească” (1966) și “Limite” (1975).

Cu siguranță, această intensă activitate publicistică a fost cea mai văduvită; anii comunismului au făcut imposibilă receptarea periodicelor diasporei, un embargo aplicat și asupra publicisticii lui Eliade de dinainte de război. Motivația este clară: discursul viza un angajament și o febrilitate a ideilor în total dezacord cu noua direcție a societății (și culturii) române. Transparența, implicarea afectivă, refuzul retoricii convenționale, prăfuite făcuseră din Mircea Eliade un gazetar incomod încă din perioada petrecută la “Cuvântul”. Ieșit din canoanele acceptate – în expresie și în atitudine – va modela cu atât mai virulent instigatorul împotriva “noii ordini” social-politice. Mai mult decât literatura sa (spre care deceniul deschiderii și-a orientat cât de cât atenția), publicistica lui Eliade a

fost supusă cenzurii totale pe întreaga perioadă a regimului comunist. Oamenii lui Chișinevski impuseseră o traiectorie de la care nu se admiteau sub nici o formă abateri. Și nici nu se putea altfel. Cum să se dea girul unui autor care afirma opțiunile unor valori denigrate? Care stimulează prin discursul său reacții imune în fața Istoriei, ba chiar marșează și proclamă terapii spirituale insolite? Inacceptabile, insurgente, insalubre în statutul *de facto* al omului nou.

4.5. Lunga serie de articole și eseuri din anii exilului a fost adunată de Mircea Handoca între copertile volumului intitulat **Împotriva deznădejdi**⁶⁸; editorul face precizarea că lipsesc cinci sau șase texte, imposibil de procurat în ciuda eforturilor de a oferi publicului o ediție completă, dar adaugă singurul articol trimis de Eliade pentru a fi publicat în țară, o dinamică și nostalgică evocare a lui Sergiu Al-George, apărută în “România literară” (1984). Oricum, volumul îngrijit de Mircea Handoca constituie un instrumentar fundamental pentru înțelegerea omonimiei complexe ce l-a alcătuit, într-o dinamică polivalență, pe Mircea Eliade.

Cele două etape certe ale publicisticii lui Mircea Eliade (inter- și postbelică) relevă o continuitate indiscutabilă. Dacă prima “vârstă” o depășește pe cea de-a doua ca dimensiune creativă – numărul textelor fiind mai mare într-o perioadă de timp mult mai condensată – , există o linie de forță care unește etapele publicisticii lui Eliade, dincolo de diferențele spațiale de elaborare și de tensiunile care au decurs din zbuciumata îndepărtare de Bucureștiul natal. Traseele tematice ale gazetăriei postbelice oferă imaginea unui eclectism peremptoriu: eseuri privind cultura românească și problematica

exilului, articole de istoria culturii, de filosofie, texte vizând multe din valorile reprezentative ale spiritualității românești și universale sau articole care evocau profilele spirituale ale unor prieteni din exil sau de acasă. Nu se poate vorbi de o clasificare tematică riguroasă – am spune chiar că o astfel de disociere stă mai degrabă sub semnul unei taxonomii artificiale și periculoase prin caracterul ei limitativ.

La o lectură atentă, articolele lui Eliade dezvăluie o intensă ***întrepătrundere a medianelor tematice*** enunțate mai sus; convergența difuză a ideilor, care în polaritatea lor își găsesc adesea un sprijin temeinic, se substituie unei paradigme mobile doar la suprafață. Departate de a supăra, acest eclectism își dezvăluie caracterul hipnotic, o dată cu exploatarea fermă a resurselor imaginare concentrate în (deja) cunoscuta interogație din jurul românismului. Este linia de forță de care aminteam puțin mai devreme, cea care asigura continuitatea în diversitate a publicisticii lui Eliade. În jurul ei a gravitat cea mai mare parte a activității gazetărești de dinainte de război, tot în jurul ei pivotează autorul în anii exilului său. La nivelul expresiei, cam aceiași tropi incisivi – în plus, doza de nostalgie meditativă, inoculată de Eliade articolelor scrise după ruperea de Centru.

Momentul apariției publicisticii lui Eliade ar fi trebuit să provoace interesul unei destule de largi grupări intelectuale; era vorba totuși de textele unei personalități a cărei recuperare începuse asiduu după 1989, texte necunoscute în țară, care puteau revela sau sublinia aspecte profunde ale scriitorului din exil. Înghesuiala din jurul editărilor lucrărilor științifice și literare ale lui Mircea Eliade, tipărite câteodată doar

pentru a exploata interesul publicului (în condiții de un profesionalism dubios), nu s-a repetat însă atunci când publicistica autorului a ajuns în librării. Și când observăm acest fapt, ne gândim în primul rând la cei care erau în măsură să discute această apariție editorială. Puzderia de analize referitoare la literatura lui Mircea Eliade sau la contribuția sa științifică nu a fost completată de atenția cuvenită activității sale gazetărești. În primul rând, publicistul Eliade era surclasat de scriitorul sau savantul Eliade. Se încerca recuperarea rapidă a timpului pierdut: cel care fusese (aproape) ignorat atâtea decenii trebuia (re)asimilat culturii sale de origine. Mircea Eliade propunea un model percutant –, un victorios. Un câștigător al bătăliei cu viața luată de la zero. O emblemă necesară în ani de răscruce, când se căutau cu îndârjire repere. În aceste condiții, gazetăria exilului (menită, prin definiție, unei poziții subversive) ocupa un loc secund.

A existat apoi acea cotitură în receptarea lui Eliade, începută prin 1991-1992, când a fost propulsată cheștiunea legionarismului: care a fost locul Gărzii de Fier în viața acestui intelectual, cât l-a influențat în concepte și concepții, câtă ideologie a continuat să existe prin prelungiri metatextuale, gravitând în opera lui ulterioară și marcându-i, în acest fel, semantismul? Controverse acide, uneori grosiere; nu este aici locul în care acestea să fie iarăși discutate.

Rămâne doar de luat aminte la o realitate de netăgăduit: explozia polemică în jurul adeziunii lui Mircea Eliade la legionarism a limitat extrem de mult câmpul analitic al publicisticii acestuia, reducând interesul la articolele publicate în gazetele de dinainte de război, cu precădere la cele care puteau fi

anatemizate drept “legionare”. Ieșirile la rampă ale Adrianei Berger, ale lui Norman Manea sau ale Mar-tei Petreu au fost recompensate frecvent prin replici bine contextualizate, care aduceau la lumină aspecte imposibil de identificat prin grila reduționistă a preconcepțiilor sau a patimilor vindicative. Dar, nici după luările de poziție ale lui Zigu Ornea⁶⁹, Cornel Ungureanu⁷⁰ sau Mircea Iorgulescu⁷¹, spiritele nu au reușit să se așeze; energiile au fost în continuare canalizate spre a desăvârși o polemică în esență speculativă. Inutilă. Captivați de acest joc interpretabil la nesfârșit, criticii și istoricii literari nu și-au îndreptat prea mult atenția asupra terenului dezinvolt reprezentat de publicistica eliadiană postbelică. Asistăm în continuare la dezbateri asupra relației lui Mircea Eliade cu Garda de Fier, ascultăm intervențiile lui Leon Volovici, Matei Călinescu și Mircea Handoca și ne întrebăm unde încep presupuzițiile și unde se sfârșesc *parti-pris*-urile. Toate acestea, în loc să cugetăm mai adânc la afirmația Monicăi Spiridon: “Asupra operei sale (a lui Mircea Eliade – *n.n.*) planează fatalitatea unui complex creator polimorfic. Așa încât numai o tactică eficientă a diferenței specifice dar și a genului proxim va fi în stare să ni-l restituie integral pe Eliade și să-i reveleze vocația sintezei.”⁷²

4.6. Textele exilului întregesc concepția lui Eliade asupra specificității culturii românești și a rolului acesteia în configurarea spiritului universal. În același timp, rândurile jurnalistului dezvăluie, o dată în plus, calități decisive în acest soi de angajament. Există o uimitoare demonstrație a științei de a folosi superlativul și hiperbola, o transgresare peste veacuri a

unei *ars amandi moderne*. Vocația sau arta iubirii este infiltrată, la Mircea Eliade, de elemente din arta seducției. Don Juan și Kierkegaard au aparținut unui alt ev, au vorbit în numele altor generații. Mircea Eliade traduce liber vechiul manual al seducătorului: el trebuie să răspundă unor necesități vitale – reușita naufragiului unui tip de existență depinde de coerența și veridicitatea lui.

A păstra vitalitatea exilului (ca grupare microsocială, aruncată într-un marasm periculos) înseamnă a seduce indivizii care alcătuiesc, uneori printr-o stupefiantă artă combinatorică, acest grup. A le oferi un numitor comun plauzibil și, mai presus de toate, viabil. Alteritatea concretă și imediată a persoanei este grupul – o mulțime determinată. *Eul* oglindește și se oglindește simultan prin structura grupului său, care nu se confundă cu societatea, însă nu poate fi desprins totuși de realitatea acesteia. Raporturile interpersonale dintr-o atare structură microsocială sunt cele care transferă grupului o configurație particulară, reformulată continuu, dar și cele care asigură existența sa, delimitarea lui de restul societății. Comunicarea, factor esențial în definirea unei microstructuri de acest gen, este punerea *eului* în comun cu ființa celorlalți. O oglindire activă – reciprocă, cu puteri modelatoare – a *eului* în/prin ființa celorlalți.

Comunicarea unește, pune în comun, construiește inginerește punți de legătură între membrii grupului. Dar, cum nu există două personalități identice, fiecare participă cu o parte din sine (a structurii sale psihologice) la unitatea interindividuală spre care se tinde. A scoate la lumină această unică parte comună (în ciuda resentimentelor unora) este o țintă dificilă. Pentru

a o descoperi și valorifica, ai nevoie de un exces al deschiderii, iubirii și conștiinței. Rolul de seducător pe care Mircea Eliade și l-a asumat ține de o conștiință luminată de luarea în posesie a cheii universale. Dincolo de diferențele de opinii care tulburau gruparea naufragiaților, Eliade proiectează arhitectura Arcei – purtătoarea imaginii Centrului în afara diluviului istoric. Punerea-în-comun se realizează prin identificarea și re-centralizarea datelor primare ale fiecăruia. De altminteri, aceste date primare, ontologice, verifică la rândul lor un proces invincibil al ciclicității. Uniți prin firul nevăzut al apartenenței la o cultură, naufragiații exilului românesc refac însuși drumul parcurs de această cultură.

Două tradiții spirituale românești, Destinul lui Hasdeu, Probleme de cultură românească, Între Tomis și Ravenna, Căderea în istorie, Păstori, haiduci, pribegi etc. sunt imprimările scripturale ale unui glas cutremurător prin tăria și elocvența sa, un glas care a păstrat constant linia tensiunilor bipolare, dătătoare de viață și cunoaștere.

Tipologizarea culturii române are ca nucleu semantic implicațiile de ordin existențial ale organizării pastorale. “Păstori – acești «marinari pe uscat» cum îi numește Constantin Noica – au alcătuit din cele mai vechi timpuri o **prediaspora românească** (*s.n.*). Purtându-și turmele din Carpații păduroși până în Dobrogea [...], ei au contribuit nu numai la menținerea unității graiului și obiceiurilor românești, dar au alcătuit totodată un element universalist în plămada culturii populare.”⁷³ Dacă modelul idilic este umanismul la scară redusă⁷⁴, transhumanța perpetuă a păstorilor români

conține *in nuce* o ecuație universală a umanismului și a umanității. Cosmicizarea – constantă a culturii noastre universale – aici își are originea. Liant care dizolvă coordonatele oricărui sistem al imaginației, spațiu și timp, cultura pastorală proiectează ființa în universalitate, încărcând-o în același timp, cu *sens*. Cultura pastorală e diacronică în sine însăși, dar – prin veșnica repetare a mișcării rituale, esențiale pentru propria-i existență – se sus-trage incidenței temporale. Ciclicitatea nu mai este *cronos*. Ciclicitatea deschide drum spre altceva: spre eterna dialectică a dizolvării și a configurării unei alte existențe – virtuale, smulsă din cotidian.

Având ca sprijin reperele existenței tradiționale, Mircea Eliade proclamă un fapt care încorporează simultan o rezultată și o motivație cu virtuți de geneză: ***diaspora românească nu este decât o variantă modernă a transhumanței pastorale***. Motivația ce echivalează pe plan psihologic geneza (re-naște-rea) unei lumi izvorăște din “lecția” culturii pastorale. Oamenii exilului nu au dreptul de a se simți ruși de fenomenul românesc contemporan, ci trebuie să depășească – valorificând-o! – experiența amărăciunii cauzată de înstrăinare, de pierderea aceluși topos al originilor. Datoria lor este să conștientizeze și să-și asume funcția istorică și semnificația spirituală a experienței naufragiului... care “nu e, în nici un caz, o experiență excentrică, ci reprezintă, dimpotrivă, o revelație hotărâtoare atât pentru destinul poporului și al culturii române, cât și pentru destinul Europei și spiritul european.”⁷⁵ (Identificăm – și în acest fragment cu caracter programatic mobilizator – acea mult discutată definire a complementarității Estului și Vestului

european, despre a cărei nevoie de afirmare vorbeam la începutul capitolului.)

Revelația decisivă de care amintea în 1948 Mircea Eliade este propulsată de o inițiere prealabilă. Orice mare suferință, orice experimentare a “marginilor”, a limitei, poate deveni, în concepția lui, inițiere. Poate facilita revelarea unor realități de ordin superior, inaccesibile condiției profane. Orice rătăcire îndelungată, departe de Centru, orice rătăcire prin întunericul marginilor (de orice natură ar fi acest întuneric) reface rătăcirea în labirint, orbecăirea spre lumină; adică, în plan ontologic (sau religios), marchează drumul spre Centru: o inițiere.

A lua cunoștință de situația istorică și a fi gata să plătești prețul care se cere plătit pentru a accede la condiția de martor al contemporaneității este obligația fiecărui om care se dorește **liber**. Altfel, libertatea (căutată în Occident) se va dovedi, curând, iluzie. Utopie. Aparența va fi disociată de esența cum-plitei realități. Dacă, pentru a subzista, individul va accepta tocmai aparența (fără nici o încercare de pătrundere în miezul experienței), va juca potrivit unui scenariu formal, fals, ireal și infernal. Îndată ce omul se lasă transpus în tiparul formal, disocierea va lua în stăpânire individul, fărâmițându-i autoritar personalitatea: masca realității convenționale domină realitatea sumbră și amară, unica trăită **în adevăr**. De aici, sindromul primește accente maligne – se fortifică zidurile dintre lumi, dintre “realități”, dintre libertate și eșecul libertății. Distanța dintre niveluri devine aberantă, iar șansa eliberării, infimă. Pericolul unui delir care să

proclame eroarea în locul adevărului asumat e omniprezent.

Pentru a fi cu adevărat liber, pentru a anula atracția dementă a Styxului terestru, plătești: Conștiința este cea care alege, cea care poate asuma Istoria. Prețul se plătește și în țară, și în exil. Cele două toposuri nu diferă decât în planul imanenței. Dorul, expresia lirică a vieții pastorale, constituie o punte peste spațiu și timp. Nomadismul periodic și singurătatea pe care o presupune includ în structura și specificitatea lor seria scriitorilor exilați; aceștia scriu sub semnul dorului, variantă a *exorcizării lirice*, necesară unui spirit vulnerat.

Exilul în Istorie suportat de Mircea Eliade transfigurează în alt plan exilul interior în care se retrăsese Lucian Blaga. Efectul acestor experiențe identice în substanța lor, dar trăite în forme și toposuri diferite, a fost același: dorul. Interesantă este descrierea pe care Blaga a făcut-o acestei stări (cu atât mai mult cu cât opera sa bipolară converge – ca și la Mircea Eliade – spre Centru și spre nostalgia paradisului pierdut): “Dorul e socotit când ca o stare sufletească învârtoșată, ca o ipostazie, când ca o putere impersonală, care devastează și subjugă, când ca o vrajă ce se mută, când ca o boală cosmică, ca un element invincibil al firii, ca un alter ego, ca o emanație material-sufletească a individului.”⁷⁶ Ca atare, dorul este saltul prin care clipa se salvează în etern. Dorul pentru un spațiu geospiritual care s-a organizat conform unei paradigme străvechi a centralității. A sacrului.

În **Probleme de cultură românească**, Mircea Eliade evidențiază specificul spiritual răsăritean. Cuvintele la care a recurs sunt precise, tăioase și

categorice. O retorică perfectă pentru misiunea pe care o îndeplinea; tonul izvorât din rândurile sale răspunde nevoii de încredere în atributele românității. Peste omul de știință se suprapune indivizibil purtătorul de cuvânt al celor care trăiau Istoria la margini. Diaspora, la fel ca toți aceia rămași în țară, avea nevoie de repere care să îi asigure coeziunea. “Mitul și simbolul sunt, la noi ca și în Orient sau în Pacific, lucruri vii. Occidentul e silit să le caute în trecutul lui spiritual sau în tradițiile exotice, dar în nici un caz nu le găsește în propria lor substanță **de astăzi**.”⁷⁷ Există în aceste cuvinte o impresionantă mândrie a propriilor origini, deloc paranoică sau desuetă. Datele obiective ale savantului servesc drept argumente în tentativa de a nu transforma căderea în Istorie în dezastru apocaliptic. Se cunoaște foarte bine ecuația identitară în care Mircea Eliade încadrează mitul: mit = hierofanie. O echivalență cu manifestarea sacrului, o structură unică necesitând un “limbaj prereflexiv” și o “hermeneutică specială.”⁷⁸ Cercetătorul român a atras deseori atenția asupra complexului de sem-nificații revărsat din mituri, care vorbesc nu numai despre un trecut mort, ci și despre dramatice situații existențiale care, într-o societate desacralizată precum societatea modernă, ar aduce o picătură relevantă pentru o posibilă îmbogățire a conștiinței. Așadar, mitul înglobează un fapt total de existență și dă curs unui act de trăire și participare organică la un nivel de spiritualitate arhaică.

Se pune întrebarea dacă o astfel de experiență poate fi reeditată în totalitatea ei originară. Realitatea absconsă a mitului pare că se sustrage oricărei interpretări, oferindu-ne, peste timp, semnificații care acoperă doar parțial cerința de comprehensiune a

omului modern. Omul arhaic nu mai are nevoie de interpretare, pentru el totul este limpede de la început; nu e vorba de un “dépjà vu”, ci de faptul că, trăind într-o ordine spațiotemporală mitică, are acces la toate sensurile sacre (ale cotidianului) pentru simplul motiv că profanul nu există. Este ceea ce a pierdut modernitatea: viața într-un sacru, prin care toate se limpezesc și capătă sens. Pentru a oferi înțelegerea lumii și a (ne)ordinii în care trăim, Mircea Eliade promovează un ideal al descifrării semnificațiilor demitizate, o comprehensiune *in extremis* a sensului original. În același timp, asigură un statut *real* spațiului/ spiritului grefat pe o structură mitică.

Răsăritul european și, implicit, Țara recuperează prin mit (integrat lanțului indivizibil arhetip-mit-simbol) accesul la nivelul ontologic sacru. Problema care trebuie depășită este legată doar de hermeneutica aplicată. Semnele se cer citite corect. Iar după această încercare “soarta nu ne va mai putea fi potrivnică: pentru marea întâlnire de mâine, creatorii români sunt mult mai bine pregătiți decât frații lor din Occidentul cartezian, idealist sau pozitivist. Ei știu de acasă, din satul lor, sau măcar din poeziile lor, ceea ce marii gânditori și cărturari apuseni vor trebui să învețe din cărți...”⁷⁹ Statutul existențial al hermeneuticii se eliberează și primește consistență în tehnica principală de subzistență și de dezrobire din chingile Istoriei. A te dezrobi înseamnă a fi găsit un sens; în fapt, procesul de aflare a sensului e stabilit de hermeneutică.

4.7. 16 februarie 1949: în camera de hotel parizian ocupată de Mircea Eliade se dezbate raportul dintre intelectual și politică. Având acces la concepte,

intelectualul va fi considerat adversarul cel mai important. Prin urmare, Istoria îi oferă din nou o misiune politică. Singura politică eficientă a exilaților rămâne însă cultura. Altfel, glasul lor va fi suprimat extrem de ușor. Pozițiile înverdate au fost răsturnate: elitele intelectuale se află în centrul revărsărilor istorice, nu politicienii. Prezența intelectualului poate tulbura enorm un regim dictatorial. Se cunoaște relația lui Thomas Mann cu regimul de dreapta nazist, ca și cea a lui Soljenițîn cu dictatura de stânga. Nu sunt singurele exemple la îndemână. Adevărata surpriză trebuia provocată în conștiința omului; acolo se poate induce nădejdea, care va atrage după sine acțiunea și mutația socială.

Misiunea exilului românesc este într-adevăr politică, dar un politic mascat și filtrat prin activitate culturală. Manifestările culturale își păstrează identitatea și autonomia; vor ținti însă și un ideal cu finalitate politică. Prin însuși actul creator, autonom în esență sa irepetabilă, artistul se sustrage încercărilor ideologice, de orice tip ar fi acestea, și propovăduiește deplina libertate a spiritului uman. Lupta cea mai importantă are loc în spirit, căci forța acestuia este singura care poate măcina, din interior, un regim dictatorial impus de Istorie. "Orice vocație artistică se naște ca un protest împotriva «momentului istoric» – oricare ar fi acesta. [...] Și există zone imense de realitate care nu sunt «istorice», adică nu sunt modificabile de cursul evenimentelor, nici de luptele de clasă, nici de necesitățile economice, conflictele sociale etc. Există în primul rând acel nemăsurat ocean al subconștientului și al transconștientului, purtător al memoriei colective și al arhetipurilor, izvor nu numai al inspirației artistice, ci și

al visurilor, nostalgiilor și beatitudinilor întregii specii umane”⁸⁰, mărturisește Mircea Eliade.

Scrisul și misiunea literaturii descoperă – pe lângă exprimarea unei eliberări prin creație artistică – libertatea nucleului ontic preexistent în fiecare dintre noi. Punerea-în-fapt a acestui element virtual depinde doar de capacitatea și de voința noastră de a lua act de existența lui. Purtători ai arhetipurilor, ignorăm chiar statutul nostru ontologic și, de aceea, suportăm în nescuzabilă inconștiență transformarea în călăii propriului nostru sine. (Se poate spune că Mircea Eliade intuise, într-o oarecare măsură, ceea ce Hannah Arendt, de pildă, teoretizează cu privire la relația dintre călău și victima sa.) Creatorul, condiționat oarecum de legătura profundă cu universurile neexplorate ale misteriosului subconștient, se află la intersecția a două lumi. Această stare perpetuă de oscilație paradoxală, necesitatea de a fi totodată în Timp și *împotriva Timpului*, îi conferă măreție unică, dar și o soartă tragică.

Împotriva timpului, scriitorul trăiește prin demersul său creator: creația artistică se desăvârșește luptând cu timpul istoric în care ea se împlinește. În timp, creatorul se află prin condiția sa de individ, parte a unei societăți și culturi anume. Relația dintre exilat și societatea părăsită (spațiul de unde provine) se înscrie, în concepția lui Mircea Eliade, pe aceleași coordonate cu modelul de interpretare totalizantă pe care l-au propus scrierile sale. Articolul **Împotriva deznădejdi** deplânge, alături de situația socio-politică românească, sterilitatea soluționară a Occidentului. Se vorbește în numele întregii societăți de acasă. În numele unei lumi care încă mai așteaptă miracole. Pentru un univers tradițional, istoria și materializările ei sunt accidentale.

Pasagere. Mira-colul poate interveni oricând. Eroarea tânărului român, căruia i se adresează discursul-program al lui Mircea Eliade, constă în relaționarea eronată a salvării de bunăvoința și forța (exagerată, oare?) a Occidentului. Acesta nu putea oferi miracole, de vreme ce nu credea în ele; Occidentul trăia și se bucura (prin compromisuri) **în** Istorie.

Raportul eu-grup e sesizat în permanență – suferă o eternă redefinire, suportă o așezare mobilă. A fi conștient de “noi” înseamnă a fi conștient de grupul căruia îi aparțin; a mă reflecta prin intermediul grupului și a reflecta, la rândul meu, grupul. Eul se contemplă și se evaluează, contemplând și evaluând fiecare component al grupului, dar și grupul ca unitate. Evaluarea implică însă judecata morală; aceasta va inaugura o normă etică, oglindind grupul ca întreg. Cel care caută fără răgaz soluțiile menținerii normei etice este liderul: ia decizii potrivite sau eronate. Liderul nominalizează raporturile existente, modelându-le și explicându-le. Proiectat într-un amvon de unde se proclamă sentințe, uneori crude, alteori dătătoare de speranță, Mircea Eliade acceptă, pe deplin conștient de implicațiile acestuia, rolul de lider. Trasează o normă, altminteri verificată, pe care alții refuzau să o distingă, să o conștientizeze. Sau să o decreteze, limpede și răspicat. Formulează oferte, pronunță axiome, aruncă degajat programe. Pe care le urmează el însuși fără rabat, asumându-le ca pe o nobilă și necesară misiune. La Mircea Eliade, raportul dintre ideologie și militantism este unul de echivalență deplină.

1950: răspunsul “împotriva deznădejzii” tânăru-lui refugiat. “Singurul lucru important este ceea ce se face

în țară. Lupta cu adevărat politică acolo se duce. Istoria românească acolo se face. Destinul nostru îl făuresc oameni fără nume, din mijlocul cărora sosești dumneata. Noi, cei de aici, nu putem face altceva decât să vorbim în numele lor.”⁷⁸¹ Cel din exil, naufragiatul, instaurează o etică a supraviețuirii de care depinde re-nașterea unei națiuni. Cel din exil, adică ființa frustrată, lipsită de aportul grupului (ca oglindire în Celălalt), este nevoit să facă apologia colectivității. Doar explozia conștiinței colective poate propaga o undă de șoc suficient de puternică pentru a provoca ruptura în timp. În Istorie. Nicăieri altundeva decât în țară, nicăieri altundeva decât acasă se scrie adevărata istorie a României. Mircea Eliade nu alunecă nici o clipă în patetism prozaic; dimpotrivă, din aprecierile lui se declanșează un echilibru uimitor între *implicare afectivă* (oricând pasibilă, prin definiție, de imperceptibilă alunecare în irațional maladiv) și *realism*. Un realism caleidoscopic, înălțat pe baze psihologice, politice și istorice.

Căderile în Istorie, silnice și succesive, redimensionează *un tip de cultură*; valorificate, citite în sensul lor cel mai adânc, ele pot augmenta datele existențiale și spirituale specifice unui topos. Cu siguranță, căderile în istorie se pot transforma în accidente fatale, ultime – dacă se pierde legătura cu Realul, dacă se neagă tot ce există dincolo de concretețea amorfă a obiectelor. Istoria, ca și Biserica interumană, acționează ca factor modelator și anihilant: ne obligă să fim ceea ce doresc alții, ne obligă să trăim conform legităților ei și, în acest fel, ne pierdem de noi înșine. La Gombrowicz, această destrămare echivalează cu punctul final. Mai departe, nimicul. Dizolvarea este apocaliptică, trâmbițată de îngerii făuritori de Istorie. Dar Mircea Eliade nu se

oprește aici. Alchimia implică un proces catalizator prelungit, piatra filosofală este descoperirea magnifică urmând unui șir lung de reacții și finalități intermediare. Destrămarea, ca efect al căderii în Istorie, nu constituie, pentru Mircea Eliade, decât o răscruce. Ce e drept, periculoasă. Totuși, doar o răscruce: regăsirea se află undeva pe traseul zbuciumat al conștiinței. Adevărata creație acolo se produce, pentru că, la urma urmei, din frământările conștiinței purced toate. Cuvintele “împotriva deznădejdi” au o valoare de **terapie** și **oracol**; forța lor izvorăște din simplitatea enunțului, lipsit de emfază ieftină. Mai presus de toate, Eliade e sincer în ceea ce spune. El crede cu adevărat în valorile spirituale care vor re-naște după impusa și dureroasa combustie, iar credința aceasta în uman îi insuflă afirmații sibilinice. “A crea nu înseamnă numaidecât a scrie cărți, a zămisli opere de artă, sau a constitui sisteme de filosofie. A crea înseamnă în primul rând a desluși în conștiința dumitale acele valori spirituale noi care vor nutri omul de mâine. Asistăm la prăbușirea lumii vechi, și unii dintre noi vom trăi, poate, destul ca să vedem zorii lumii care îi va lua locul.”⁸²

Conștiința este, așadar, aceea care zămislește adevărata întrupare a omului în deplină rezonanță cu profunzimile spiritului, dar și în structura de organizare a unei relații interpersonale, stabilite între ase-menea termeni. Dacă Eliade a avut vreo tendință mistică, aceasta trebuie să fi fost un tip special de **mistică a conștiinței, a minții simultan sursă a reflecției și captator al acesteia**. A propovădui eficacitatea spiritului într-o lume cuprinsă de menghina raționalismului cartezian și a materialismului dialectic echivala cu o (aparentă) sinucidere. Or, pentru Mircea Eliade, moartea

era proba supremă; experimentarea ei, încă din viață, reprezenta încercarea maximă, ultima treaptă a inițierii. Nu aceia care îl respingeau – pentru că ideile sale nu se pliau în nici un fel pe propriile lor interese – formau auditoriul dorit, ci ceilalți: cei care primeau, prin cuvintele lui Eliade, o cheie uitată.

4.8. O lectură contrară asupra tendinței mistice a lui Mircea Eliade este propusă de Henri Stahl și dezvoltată de Alina Mungiu-Pippidi; ambii încearcă să explice cauza structurală a succesului scriitorilor de dreapta prin predilecția pentru “un fel de șovinism mistic”⁸³, care ar caracteriza intelectualitatea ro-mână a vremii. Pornind de la paradigma lui Spengler, adoptată și de Emil Cioran, intelectualii romani ar fi dorit să ajungă repede din urmă “marile culturi”, o dorință exagerată care a avut ca rezultată naturală înclinația spre superficialitate și megalomanie. Declarația pe care Mircea Eliade o făcuse împotriva empirismului și pozitivismului, proclamând în schimb prioritatea intuiției și a spiritului, nu a fost – în opinia Alinei Mungiu-Pippidi – decât dovada unui proiect sortit eșecului, de vreme ce concepte ca “rațiune”, “intelect”, “libertate” și “preocupare socială” lipseau cu desăvârșire.

Dar o astfel de interpretare în ceea ce privește gândirea lui Mircea Eliade denotă încăpățânarea de a-l păstra pe autor într-un context general al epocii, alegând dintre afirmațiile sale doar pe acelea care îmbrăcau o eboșă amenințată oricând de năruire. Absența unor concepte dintre axiomele eliadiene nu poate fi explicată prin ignoranță și superficialitate, dacă se ia în considerare întregul *sistem de referință* al autorului. Axiologia inversată pusă în discuție de Eliade –

inversată față de atributele obnubilante pe care le acceptase grăbită modernitatea – nu poate fi valorificată decât critic, dacă ochiul privește din perspectiva modernității. Or, conceptele la care se referă Alina Mungiu-Pippidi nu își au locul într-o organizare spirituală a lumii, așa cum o discuta Mircea Eliade. Ele nu sunt refuzate, nu sunt eludate, nu sunt secundare – pur și simplu, realitatea constă în altceva, nu în intelect sau rațiune, nu în preocuparea socială, cantitativă și omogenizatoare, nu în libertate (înțeleasă ca și categorie derivând din relațiile social-politice). Realitatea epistemologică este cu totul diferită și nu poate fi judecată prin prisma ipotezelor relativiste, tipice organizării particulare și instrumentale. Sunt două sisteme ontologice inverse; polaritatea lor face ca singurul tip de critică viabil să fie acela care să evite prejudecățile modernității, resimțite ca truisme omnipotente.

4.9. Identitatea și continuitatea spirituală a românilor, în noua etapă a istoriei universale inaugurate de jocurile meschine ale politicienilor, depindeau mai ales de capacitatea de adaptare și creație a intelectualității românești. Destinul cultural al acestora survine, așa cum am mai arătat, dintr-un destin politic, grefat pe vocația și luciditatea unei națiuni. Se disting câteva aspecte importante, pe care Mircea Eliade le-a intuit cu mult înainte ca aceia rămași acasă să-și dea seama în ce va consta adevărata lor luptă împotriva momentului istoric. Dacă intelectualul român (sau cel est-european, în general) s-ar fi angajat vădit în bătaia politică, ar fi fost, fără doar și poate, înlăturat. Carcera, munca silnică, tortura, moartea alcătuiau deja un arhipelag al anihilării

fizice, morale și spirituale. Golurile de acest fel nu se pot umple cu rapiditate, e nevoie de timp și de pedagogi; dar timpul era de neîmblânzit și marii pedagogi lipseau. Pentru o vreme, puteau fi descoperiți în celulele închisorilor comuniste.

Într-o serie de articole publicate în “Uniunea română” și “Luceafărul”, Eliade subliniază cu îndârjire locul intelectualității în noua societate. Dintr-un Occident care arunca spre Est priviri curioase și, adeseori, obtuz invidioase, dintr-un Occident care, prin voci importante, susținea principiile marxist-leninismului, Mircea Eliade (cel care, în acea vreme, trăia cu grija pâinii de a doua zi) ripostează; ripostează împotriva arbitrarului, împotriva unui sistem contraperformant care amenința să desființeze un *topos*. Spațiul românesc putea supraviețui – ca tip de existență – doar dacă spiritul locului era menținut în toată complexitatea lui. Agentul acestei activități terapeutice era intelectualul, “cel care are acces la concepte, cel care nu numai că simte, instinctiv, tot ce-l desparte de ocupant, dar și înțelege motivele adânci pentru care se simte despărțit și, mai ales, e conștient de toate implicațiile politicii de ocupație... Astăzi, ori-cine este înzestrat prin vocație să gândească, să creeze, să înțeleagă, să prevadă – își poartă cu sine sentința de moarte, oriunde s-ar afla el.”⁸⁴

Și atunci, cum s-ar putea angaja intelectualitatea în Istorie, păstrându-se, în același timp, independentă de ostracizările acesteia? Pentru Mircea Eliade, răspunsul e unul singur și îl concepe în termeni care nu lasă loc deformărilor semantice. Intelectualul trebuie să-și asume condiția, chiar dacă într-un univers dictatorial această atitudine implică o sumedenie de riscuri.

Statutul său de creator intervine între liderii politicii dictatoriale și un destin politic anacronic, con-damnat la mediocritate datorită insuficienței sale. Prin creația artistică pură, intelectualul se sustrage sistemului politic și, implicit, devine adeptul lui “*non*”, adeptul negației și al refuzului; nici vorbă de o fadă idiosincrazie, ci de totala asumare a unui mod de a fi în lume. Vocația proprie scriitorului, de pildă, “este înainte de toate de ordin metafizic, care nu poate adera unui program oricât de sublim ar fi acesta (și nu prea vedem programe de angajament atât de sublime...). A fi scriitor, ca și a fi artist, înseamnă a fi la dispoziția propriilor tale vocații, a fi încontinuu prezent ție însuși.”⁸⁵ Dacă un artist poate fi închis în ca-rapacea unei dictaturi, aceasta este ***dictatura propriei structuri ontologice***, o dictatură care, în acest caz, e izvorul deschiderii, a centrifugalului creator. Evident, este vorba de artistul care, înainte de orice preocupare teoretică (tendință, arta pentru artă, proletcultism) simte nevoia creației pentru că, în alt chip, nu poate trăi. Nu poate trăi fără să scrie, să facă muzică sau să picteze. Viața artistului este, în consecință, duală: o dualitate cu atât mai periculoasă, immanentă și fundamentală, cu cât grupul (societatea) la care se raportează este mai apropiat de organizarea carcerală.

4.10. Capacitatea lui Eliade de a surprinde interferențele culturilor este deja un loc comun. Trebuie urmărit însă felul subiectivității profunde care se infiltrează, din când în când, printre rânduri. Tipologizarea culturilor, efectuată de savantul român, rămâne în acord cu meandrele care definesc spațiul tradițional românesc. Se ivește în permanență o sugestie, o referire, o întoarcere spre toposul originar.

1952: în articolul **Europa și cortina de fier**, apă-rut în “Tribuna”, Eliade dezvăluie o latură sentimental-patetică a personalității sale; dar acea vagă indignare, colorată de o ușoară tentă ironică, are prea multe motivații pentru a fi condamnată printr-o cabotină superioritate academică. Declara Eliade: “Nimic mai supărător decât provincialismul marilor culturi. [...] Există și astăzi occidentali cumsecade pentru care Europa se oprește la Rin sau cel mult la Viena. Geografia lor este prin excelență sentimentală; până la Viena au ajuns ei în călătoriile de nuntă. Mai departe începe o lume stranie, uneori agreabilă, dar nesigură.”⁸⁶ Se întrevede aici atât complexul răsăritean, cât și conștiința specificității acestui spațiu, inaugurată (ca proces de așezare mobilă) de ruptura provocată de otomani. Partea estică a Europei, moștenitoare a Imperiului roman și atât de aproape de Bizanț, a sfârșit prin a căpăta o aparență puternic deosebită de cea a Occidentului, căci, în viziunea lui Eliade, simbioza egeano-levantino-turcă a dat naștere unui stil de viață cu totul nou și unui nou pitoresc.

Se desprinde un alt paradox important: românii sunt solidari cu națiunile latine ale Europei occidentale și cu popoarele balcanice prin ortodoxie, prin moștenirea comună bizantină. În același timp însă, se diferențiază nu numai de Occident, ci și de Răsăritul extrem de tipul Sovietelor. Nici măcar ortodoxia nu leagă România de colosul estic, deoarece, din punct de vedere teologic, ea e mai aproape de Muntele Athos decât de Kiev! Specificitatea toposului românesc se conturează pregnant mai ales dacă este studiată din unghiul extremelor: din Paris sau Kiev, România apare cu totul altfel.

Pentru Mircea Eliade, vocația artistică și misiunea de a contura o etică a supraviețuirii în politic alcătuiesc o dramă catalizatoare. Se ivește o pendulare continuă între niveluri imateriale și instabile. Deși aparent antagonice, coexistența lor e fapt real și fundamental într-un context istoric de tip totalizator. Pe care Eliade îl întrezărește în amănunt, atâta timp cât ființa lui este “acasă”. Omul putrezește dacă se ține departe de căldura focului. În **Darul lui Humboldt**, Saul Bellow (cel care îi va fi mai târziu prieten) legiuise cu duritate alternativele. Arzi sau putrezești. Mircea Eliade nu a ezitat niciodată. Activitatea lui publicistică este (și ea!) mărturia unei apartenențe spirituale. România configurează singurul topos real existent – acasă e Centrul. Cu toate că prin vocația intelectuală aparține pe deplin spațiului universal, Eliade-omul privește spre altceva.

Integrarea lui în toposul universal (Paris, Chicago sau aiurea) **rămâne doar culturală**. Chiar dacă această remarcă pare o aporie segmentară, nu înseamnă că drumul culturii/științei e de neglijat. Și totuși, el nu poate suplini dimensiunea ontologică. Prin urmare, ceea ce din România apărea ca topos central, necesar prin axiologia sa culturală specifică, devine **atopos existențial**. După ce este perceput, inoculat lucid prin adânci intarsii paradigmatică, toposul cultural poate fi apropiat de fiecare dintre noi; în acest fel, se desemantizează pe scara ontologică, se golește de însemnătate. Exilat într-un topos-atopos, Eliade continuă să ardă. Continuă să privească spre “Patria care ar putea fi un «paradis» în care am izbutit să pătrundem «spiritualicește»; adică, în spirit, în **taină**, dar nu mai puțin **real**. Căci această Patrie începe să semene cu

Ierusalimul ceresc al Evreilor din captivitate: cetate nu mai puțin reală ca celălalt Ierusalim terestru, dar de o cu totul altă natură.”⁸⁷

Această altă natură cuprinde și dezvăluie toate tainele universale. Le poți descoperi doar în Centru, într-o enigmatică osmoză cu elementele care îl animă. Ceea ce încearcă să clarifice Mircea Eliade este o variantă a eternei reîntoarceri. O dialectică esențială, o reversibilitate ignorată. Căzuți în Istorie, ne putem salva doar dacă ne redescoperim și ne valorificăm centralitatea. Fixați în Centru, vom transgresa Istoria. Arderea spirituală fără răgaz ar fi procesul alchimic ce are ca efect eternitatea. Ieșirea din timp; ieșirea din Istorie. Exilați în timp, sau exilați în noi înșine, avem o singură alternativă, precum naufragiații în spațiu. Etica supraviețuirii este etica reîntoarcerii la forța uitată a spiritului. Etica genezei perpetue, a nașterii din nou.

4.11. Acest stil de rezistență politică prin cultură și etica supraviețuirii prin spirit sunt, amândouă, foarte îndepărtate de perimatele capete de acuzare: indiferență, eschivare, lipsă de voință. Apărarea culturii și a spiritualității umane devine prima urgență, atunci când dictatura se înscăunează sub forma unei dialectici. Destul de puțini au fost însă aceia care au acționat în numele renașterii, cu aceeași spontaneitate vitală ca a lui Mircea Eliade. A da un răspuns, și încă a-l da repede, devenise obsedantul ecou translucid ce trebuia propagat pretutindeni. Teroarea istoriei își croia tot mai îndârjit calea: ipocrită, perfidă, tentaculară. Guvernarea Răului mascat într-o soluție salvatoare deja începuse, iar reacția trebuia să se producă imediat, înainte ca acesteia să îi izbutească penetrarea absolută în straturile adânci ale

mentalităților și ale organizării sociale. Strategie strict novatoare sau excrescența personalizată a unei tradiții?

21 septembrie 1882: în editorialul său publicat în “Timpul”, Eminescu specifica tăios că un rău politic se poate înlătura doar dacă este vindecat în faza de început, însă nu și mai târziu. Diagnoză întâlnită și la Machiavelli, din al cărui **II principe** poetul tradusese două capitole, cu scopul de a-i servi drept instrument de lucru în polemicile cu presa liberală. (Poate a trebui remarcat că Eminescu a făcut mereu distincția între “machiavelism” ca politică de stat care se folosește de mijloace potențial condamnabile, dar urmărește scopuri nobile, și falsitatea politică, pusă în serviciul unor interese personale sau de grup.) Se vede că revendicarea din Eminescu – și continuând pe linia Hasdeu, Iorga – nu a fost gratuită în cazul lui Eliade. Principiul de bază al strategiei sale de supraviețuire într-o lume cu polii brusc inversați se identifica limpede cu postulatul eminescian. Care este punctul de convergență al celor două trasee publicistice vom vedea după câteva punctări ale intereselor pe care Poetul le exhiba în jurnalele vremii sale.

16 aprilie 1881: **La întrebarea...** este editorialul în care Eminescu ia poziție față de învinuirea ce se aduce românilor, cum că nu făceau dovadă de “cugetare serioasă și necurmată”. Acuzație nefondată și contrară spiritului tezei gânditorului francez Descartes, susține vehement semnatarul editorialului, care se ridică împotriva scepticismului și a excesului cugetării. Eminescu aplică formula carteziană la realitățile politice românești într-un mod cu totul neașteptat: preia argumentele oponentilor săi și, printr-o asociație

neprevăzută a ideilor, le transformă în argumente venite în sprijinul propriului demers demonstrativ. “Aceștia există ca orice carne cu ochi chiar dacă n-ar gândi nimic, ba existența lor e cu atât mai vie și mai aparentă cu cât nu gândesc nimic și nu sunt nimic.”⁸⁸

De la dezbaterea cu caracter general în care arhitectura ideatic-filosofică primează la orice pas, Eminescu ajungea cel mai adesea la comentariul politic justificat și acid. Articolul tipărit în numărul din 12 septembrie 1882 al ziarului “Timpul” expune situația “claselor pozitive”, exploatate amarnic de o administrație neiertătoare, care îi obliga pe mulți români să-și părăsească vatra și să ia drumul pribegiei. Fundamentul livresc al gazetarului îl constituie de această dată relatările lui Salvanius referitoare la diferențele dintre organizarea social-administrativă a goșilor și cea a românilor. În același an, la 21 ianuarie, “Timpul” publica una dintre șarjele discursive ale lui Eminescu, prin care acesta reliefa demagogia guvernanților liberali care promisese rezolvarea chestiunii țărănești, dar întârziiau să dea curs vechilor inițiative electorale. De aici și până la observații competente în privința învățământului românesc, al cărui sistem favoriza funcționarismul, sau până la stăruința asupra neutralității complete pe planul politicii externe (direcție prin care se desolidarizează de teza lui Titu Maiorescu), nu e decât o chestiune de conținut. De interes – sincronizat cu datele realității din imediata apropiere. Și, de vreme ce toate aceste subiecte erau subordonate unui *modus vivendi* național, deveneau prioritare. Fie că își afirma solidaritatea cu revendicările românilor din Imperiul Austro-Ungar, fie că polemiza cu obișnuitele tranzacții legate de modificările de

frontieră sau cu problema sufragiului universal, a independenței sau a răscumpărării căilor ferate, Eminescu rămâne același: un spirit frenetic care se proiecta, paradoxal, în concretul cel mai detaliat (formal-opresiv) și abstractul cel mai lax (universal-silogistic). S-au ivit atâtea formule menite să îl încadreze, încât aproape orice abordare ar risca să fie stigmatizată drept clișeistică. Însă extrasele pe care Eminescu le-a făcut în manuscrisele sale, simultan jurnal al formării intelectuale, laborator de creație și instrument de lucru⁸⁹, mărturisesc preocupări care, unui artist, ar fi putut să-i apară drept străine: originea proprietății, muncă, salariu, comerț, buget, balanță comercială, protecționism, instituții bancare etc.⁹⁰ Toate acestea vorbesc în numele unei perfecte ancorări în realitatea istorică, ale cărei înregistrări seismografice sunt resimțite / înregistrate / interpretate cu maximă sensibilitate. Artistul propunea ca soluție evaziunea în și prin artă; comentatorul cotidianului evidenția ecuații care-și așteptau rezolvarea grabnică și certă. Duplicitate sub semnul diletantismului? Răspunsul nu poate fi decât unul singur pentru cei care îi cunosc opera. Ca și Mircea Eliade, poetul din secolul al XIX-lea își găsește în publicistică *extensia în Istorie*. Percepția directă a *cronos*-ului, cu toate pigmentările sale maladive. Ambii adresează interogații, conturează explicații, dau girul unei etici într-o lume care încerca stăruitor să o escamoteze. Vastitatea tematică a publicisticii interbelice eliadiene va concura, la altă scară, gama subiectelor dezvoltate de Mihai Eminescu; aria se va restrânge după război, când Eliade va fi preocupat aproape exclusiv de supraviețuirea în carcera Istoriei depersonalizante. Soluțiile proclamate de Mircea Eliade, cultura, creația, descoperirea valorilor

spirituale avuabile și irefutabile, sunt în același timp forme de protest *sui-generis*, specifice unei vocații intelectuale. Sau modalități de a persifla secvența istorică. De a o evita și depăși. Eminescu reușise același lucru printr-un discurs caustic, ale cărui elemente de comentariu pertinent argumentat configurează saltul dincolo de limita istorică – salt dinamizat prin detașare intelectuală, sarcasm și elocvență retoric-emoțională.

Analiza publicisticii unui alt clasic, Ion Luca Caragiale, nu ar conduce chiar spre aceeași finalitate convergentă. Chiar dacă, după primele colaborări la ziarul “Sara”(1896) și la “Opinia” lui Bădăraș, Caragiale a trecut pe la “Alegătorul liber” (1875-1876), “Uniunea democratică” (1876) și “România liberă” (1877), aceste trei ziare de orientare liberală nu conțin semnătura autorului; munca obscură pentru a-și ajuta familia nu a fost decât rareori întreruptă de contribuții cu caracter literar la revista săptămânală “Ghimpele”. Influențat de Mihai Eminescu, Caragiale a poposit și la “Timpul”, unde s-a ocupat de informațiile externe și interne, publicând totuși două traduceri excelente din Edgar Allan Poe. Chiar și colaborarea la oficiosul liberal “Voința națională” rămâne doar prin expresivele cronici dramatice semnate Luca, nu prin (eventuale) articole politice. Una dintre puținele creații gazetărești meritorii ca interes de analiză politică este cea intitulată **Culisele chestiunii naționale**, apărută în “Ziua” lui G. Panu. Din nefericire, această capodoperă “cu caracter de comedie politică”, cum o numește Șerban Cioculescu⁹¹, nu a fost niciodată retipărită și nici măcar nu există la Biblioteca Academiei pentru a fi consultată. Adevărata campanie politică în publicistică o poartă însă în perioada 15 noiembrie 1896 – 13 aprilie 1897, când

publică în “Epoca” un șir de douăzeci de editoriale politice, după ce îl urmăse pe G. Panu la conservatori. Printre ele, **O lichea**, **Caradele și budalele** etc. – piese geniale care ar putea fi considerate repere superioare într-o posibilă axiologie a genului, cu condiția ca aceste articole să apară în volum, lucru nereușit până astăzi. Incisivitatea discursului orientat spre clasa politică a vremii și apelul pentru justiție socială în privința clasei de bază a țării (în broșura **1907, din primăvară până-n toamnă**) îl apropie uneori pe Caragiale de Eminescu – ca și de unele dintre articolele interbelice ale lui Eliade –, cu toate că stilul său inimitabil de comedilograf îl păstrează într-o aură proprie.

Publicistica lui Mircea Eliade se înscrie în larga panoramă inițiată de Eminescu. Agresivitatea ideilor, susținerea argumentativă, elocința și expresivitatea firească a limbajului – toate sincronizate cu asidua preocupare față de problemele de interes ale țării – sunt doar câteva dintre punctele nodale ale activității gazetărești ce îl apropie pe Eliade de predecesorul său. Îndreptându-ne atenția și asupra gazetăriei lui Liviu Rebreanu, scriitor care emana efluvii de modernitate la granița dintre secole, descoperim afirmarea programatică a interdependenței public-cultură, a cărei înscriere ascendentă ar fi singura în măsură să conducă spre progres. Este misiunea pe care Liviu Rebreanu o trasează “Scenei”, publicație bilunară pe format mic, la care contribuiau Mihail Sorbul și Emil Gârleanu. Prologul cu semnătura revistei, dar elaborat de Rebreanu, indica exact acest postulat: “A accelera progresul încet dar sigur al vremii, a stabili în acest timp o legătură și mai strânsă, mai intimă între public și teatru și a contribui astfel la propășirea unuia și

cultivarea celui alt: iată crezul ce-l va urmări revista noastră.” (în “Scena”, 1-15 sept. 1910, p.1) Acest deziderat nu va putea fi însă atins dacă breasla scriitorilor nu va ști să-și potențeze coeziunea și unitatea teleologică. Trebuie ca această coeziune să devină o stare și un fapt sub zodia lui *naturaliter*. Un dat al breslei, un atribut intimizat. În “Rampa” (III, nr.621, 17 ian. 1914, p.1), Rebreanu va lua în discuție această problemă spinoasă a scriitorimii române. Scopul tuturor este același – întărirea societății. Cât despre catalogare, despre judecăți de valoare ori-cum relativizante, ele așteaptă acțiunea altora. Iată cum, la început de veac, Rebreanu pune în lumină una dintre chestiunile care își vor demonstra actualitatea redundantă; cazul scriitorilor exilați îi va identifica alte dimensiuni, analizate mai târziu de Mircea Eliade în textele despre care deja am vorbit.

Dintre contemporani, articolele postbelice eliadiene ar găsi o parțială corespondență în eseu critic promovat de Camil Petrescu; influențele filosofice cristalizate și prin alternanța armonioasă a stilului abordat îi apropie pe autori, în ciuda diferențelor mental-structurale vizibile până și pentru un ochi neformat. “Viața literară”, “Revista Fundațiilor”, “Universul literar” sau “Rampa”⁹² au fost doar câte-va din publicațiile care au adăpostit discursul critic camilpetrescian. Cât despre pamfletul eseu, atât de caracteristic autorului **Ultimei nopți de dragoste...**, trebuie spus că accente ale sale se întrevăd în câteva articole semnate de Eliade între cele două războaie (**Anno Domini**⁹³, **“Generația în pulbere”**⁹⁴, **Demagogie prerevoluționară**⁹⁵ etc.).

Despre resemnarea lui Eminescu s-a discutat enorm – și e meritul lui Eugen Todoran⁹⁶ că a reliefat dinamica

hegeliană asupra căreia își juxtapune poetul harul viziunii sale artistice. La Eliade, resemnarea nu a putut fi niciodată plasată decât într-un context negator: o certă “inaptitudine pentru resemnare”. Formularea lui Cioran include *in nuce* toate zvârcolirile intelectuale ale unui lider de generație care și-a asumat acest rol până la capăt. Rol țesut în jurul nucleului iradiant al creației. În jurul culturii. O cultură în care s-a încăpățânat să vadă posibilitatea de salvare a omului modern, un om atât de strivit de Istorie.⁹⁷ Este un crez pe care articolele de după război l-au reformulat cu o demnă obediență, dezvăluindu-i toate străfulgerările caleidoscopice. Zeci, sute de pagini dau astăzi măsura acestei continue efervescente creatoare, scoase la lumină de paginile înnegrite ale unor gazete. Destinatarul este acela care își caută încă drumul, ieșirea, salvarea. “Provincialul”.

5. “Antaios” sau lupta bunului sălbatic cu egolatria modernității

5.1. Dacă se poate vorbi despre certitudini în privința lui Mircea Eliade, printre ele s-ar număra, cu siguranță, aceea legată de indubitabila contribuție științifică în istoria religiilor – zecile de volume, nemăratele articole tipărite în reviste de specialitate și lunga activitate la catedră stau oricând mărturie. Nu e nimic spectacular în această afirmație. Ne interesează altceva, un caz particular, un fragment extirpat dintr-un sistem întotdeauna evaluat global, în dauna detectării unor filiații subtextuale.

Anii '50 sunt resimțiți de Mircea Eliade ca o încercare de reaşezare-în-formă. Șocul rupturii se atenuase, dar băătăia pentru adaptare, pentru re-

cunoașterea sa principială într-un mecanism obstinat de anatemizări era departe de a se fi încheiat. De altminteri, nici nu s-a încheiat vreodată. La exact zece ani de la publicarea **Tratatului de istoria religiilor**, volum care atrăsese atenția lumii științifice occidentale, Eliade înființează alături de Ernst Jünger o revistă. Se chema “Antaios”, nume preluat din mitologia greacă. De fapt, Antaios este *numele unui marginal, al unui exilat în propria sa condiție limitativă*, în ciuda unei aparențe inexpugnabile: un uriaș care, pentru a-și redobândi forțele și a-și învinge adversarii, se întindea pe pământ. Contactul direct cu pământul regenerator (mai exact, contactul cu cea care îl născuse) îi conferea putere discreționară; era o reîntoarcere la seva hrănitore a maternității, la protecția invincibilă a uterului feminin. Numai Heracles a reușit să-l învingă în final pe Antaios, împiedicându-l să-și atingă mama și să-și recupereze forțele. Un personaj mitologic periferic, tragic prin dependența sa de un Centru recuperator, dă – așadar – numele unei reviste gândite de doi oameni de știință care experimentaseră, la rândul lor, crunta cădere din starea paradisiacă.

Volumul I al revistei a apărut la Stuttgart, în 1959; “Antaios” și-a continuat aparițiile până în 1971, propunând o tematică în principal mitologică (artă egipteană, mitologie și iconografie greacă etc.), dar incluzând și pagini de cugetări filosofice ori de filosofia religiei. Semnalăm și un număr special: volumul 6, nr.5/6 din 1965 este dedicat aniversării lui Ernst Jünger, care sărbătorea împlinirea a 70 de ani. La acest număr aniversar contribuie și Mircea Eliade cu **Notes sur le journal d’Ernst Jünger**⁹⁸, în care găsim o serie de observații cu referire la tradiția jurnalului francez,

incluzându-l pe Paul Leautaud, la tendința unor filosofi de a-și exprima concepțiile prin teatru, roman sau jurnal intim (ca Gabriel Marcel) și, mai ales, la jurnalul lui Jünger ca precursor al unui gen literar “totalitar”.

Primul articol publicat de Mircea Eliade în “Antaios” a fost **Der Magische Flug** (parte integrantă a volumului **Mituri, vise și mistere**). În **Jurnal**⁹⁹, autorul se arată intrigat de propria lui alegere: în loc să decodifice valoarea spirituală a contactului cu pământul, articolul inaugural subliniază importanța simbolismului zborului și ascensiunii, derivând din dorința omului de a se desprinde de pământ și de a transcende condiția umană. Aplecat asupra acestei curioase opțiuni, care contrastează întrucâtva cu sugestiile conținute în numele revistei, Eliade crede că, fără a-și da seama, și-a exprimat poziția împotriva mitului Pământului – Mamă.

O privire diacronică, oricât de sumară, aruncată asupra numerelor revistei trezește o plăcută uimire, datorată semnatarilor articolelor – întâlnim nume mari ale intelectualității europene, unite de același deziderat: **trezirea unor reacții împotriva nihilismului, dogmatismului și intoleranței**, atât de periculoase pentru omul modern, prea puțin autonom în judecățile lui și prea gregar față de Stat. Pe lângă Mircea Eliade și Ernst Jünger, îi detectăm pe L. Ziegler, Emil Cioran, H. Michaux, Julius Evola, Borges, R. Nelli, H. Corbin, M. M. Davy, J. de Vries, G. Loose, L. Schnitzler, Th. de Quincey, G. Uscătescu, Denis de Rougemont ș.a.

Luată *in corpore*, paginile “Antaios”-ului reflectă un semnal de alarmă la adresa modernității. Paradoxul pe care s-a clădit omul modern constă în conjugarea prosperității și libertății cu dependența de confort și cu omniprezenta seducție a kitsch-ului. Infuzia publicității,

eclatantă pentru ochi și atât, obsesia lui “totul, imediat!”, consumismul și rudimentarul gândirii trasează o zonă a infra-umanului, acoperită caricatural de patologia amputării *eului* sub pretextul autosuficienței și al stăpânirii tuturor fenomenelor lumii. În realitate, omul modern s-a trezit expropiat din sine însuși, un jalnic epifenomen al scurgerii inepuizabile, nesigur și dezordonat.

Despre ordine și regăsirea ei s-a vorbit ani de-a rândul în “Antaios”-ul lui Eliade și Jünger. Și se mai vorbește și astăzi. Revista a fost reactivată la 8 noiembrie 1992 de către elenistul Christopher Gérard—dată aniversară cu trimitere la interzicerea tuturor cultelor păgâne de către împăratul creștin Teodosie. O “Societate de Studii Politeiste” a fost fondată în 1998, ca o ramură a intereselor promovate de revistă. Cu apariții semestriale, noul “Antaios” este o revistă independentă, recunoscută ca principala revistă de gen în limba franceză.

Direcția pe care Christopher Gérard a așezat “Antaios”-ul ar fi cea a căutării originii culturale comune teritoriilor imense care acoperă spațiul indoeuropean, din vestul Europei până la marginile continentului asiatic, incluzând Islanda și Coreea. Nume-roasele analogii găsite între ceremonialul celtic și cultura hindusă l-au făcut pe Christopher Gérard să poarte o vastă și interesantă corespondență cu Ram Swarup, unul din cei mai importanți gânditori hinduși contemporani, care l-a ajutat să-și clarifice, printre altele, conceptul de *Karma*. De altfel, două numere ale “Antaios”-ului din 1996 sunt dedicate în întregime revigorării hinduismului, pus în relație cu renașterea

interesului pentru cultele arhaice ale Europei. Numerele respective cuprind interviuri cu Alain Danielou, Ram Swarup, Sita Ram Goel ș.a. Atragem atenția că, în nenumărate ocazii, Ch. Gérard face distincția clară că interesul revistei pe care o con-duce față de cultele arhaice/păgâne nu trebuie echivalat cu obediența față de revizionism, satanism sau vrăjitorie, tendință mult prea adesea sesizată la cei care își exprimă opinia în privința acestor fenomene.

5.2. De ce ne-am oprit asupra revistei înființate de Mircea Eliade și Ernst Jünger? Nu prea pare a-și avea locul în cercetarea de față. Argumentele celor care ar amenda interesul pentru “Antaios” ar fi că revista nu are nici o legătură directă cu exilul românesc, că articolele lui Mircea Eliade au fost scrise inițial în franceză și apoi traduse în germană (cu o singură excepție) și, mai mult decât atât, paginile semnate de savantul român tratează teme științifice, ca în atâtea alte reviste de specialitate la care a colaborat Eliade. Și atunci?

Am răspunde în mai multe etape succesive. În primul rând, despre “Antaios”-ul lui Eliade și Jünger nu se știa (mai) nimic, nici măcar în cercurile specialiștilor interesați de Eliade. Revista fusese uitată în câteva dintre marile Biblioteci Universitare germane, fără a trezi curiozitatea nimănui. Studiarea publicisticii lui Mircea Eliade din perioada exilului, pornind de la condiția marginalului în-depărtat de Centru, a avut ecou în perceperea “Antaios”-ului ca *reflex obiectivat* al dorinței de smulgere din “teroarea istoriei”. Articolele publicate prin revistele diasporei românești purtau suflul celui care respiră condiția periferică prin toate microparticulele ființei sale; studiile din “Antaios”,

unite aluziv – prin titlu – de aceeași imagine a spațiului protector și regenerativ (care, îndată ce este pierdut, ciunțește și anihilează ființa), deghizează exilul în Istorie sub forma riguroasă a abordării științifice. “Antaios”-ul lui Eliade și Jünger echivalează **sondarea periferiei prin lentila analitică a cercetătorului; e una din ipostazierile dublului** lor, oglindă a efortului de transmutare a rătăcirilor ontice în exactitatea frapantă, inviolabilă a demonstrației solide.

Eliade și Jünger, ființe rătăcitoare care au par-curs circumferințele exilului și ale istoriei fragmentare, se adăpostesc (și) în umbra unui personaj mito-logic pentru care punerea-în-comun cu Pământul Mamă înseamnă viață și regenerare, în timp ce în-depărtarea de el (urmată de imposibilitatea transcenderii limitelor) îl transformă într-o ființă vulnerată, precedând și captând moartea. Sensibilitatea savanților care au gândit “Antaios”-ul se întâlnește într-un spațiu de interferență, firesc etapei de rătăcire în căutarea ordinii paradisiace pierdute. În esență, pentru Mircea Eliade și Ernst Jünger, revista înființată la Stuttgart îndeplinește o **funcție coagulantă, centralizatoare, vorbind altfel despre un alt fel de lume**, o alternativă senină la noul tip de intoleranță a istoriei moderne.

O cercetare minuțioasă a diverselor determinări ce definesc această funcție duce la identificarea unei relații de adâncime, hotărâtoare pentru caracteriza-re tensiunii generatoare a scrisului eliadian. Ea se afirmă, mai ales, între cele două elemente majore în jurul cărora se țese tematica studiilor savantului ro-mân, publicate în “Antaios”: moștenirea simbolică ignorată și apăsarea unui *Zeitlichkeit* halucinatoriu. Adică aceeași cronicizare a trăirii prizonieratului în timpul istoric, ce

se transfigurează într-un haotic și opac șuvoi evenimentțial – temă a articolelor răsfirate în revistele exilului românesc, nucleu al literaturii eliadiene și, iată, cupolă a studiilor din “Antaios” care, indiferent de subiectul discutat, conțin – tăios formulate sau, dimpotrivă, exprimate subliminal – referiri la egolatria infantilă a empirismului modern.

Prin urmare, sentimentul unui continuu prizonierat în trup și/sau în timp, obsesia limitelor și a reclusiunii își găsesc răstălmăcirile livești în figurația tematică a studiilor eliadiene din “Antaios”. Tulburătoarele mărturisiri din revistele exilului românesc, câteodată poetic-patetice, alteori nuanțat sarcastice, derivă în gravitatea rece a imaginilor vehiculate cu atență strictete denotativă. Convenția științei nu îl îngreădește decât retoric pe Mircea Eliade: ceea ce îl preocupă pe tărâmul cercetărilor coincide, până la un punct, cu zona atingerilor dintre uman și trans-uman. Detectabile până și în studiile cu o delimitare tematică irevocabilă (**Der magische Flug**¹⁰⁰ sau **Zum Verständnis primitiver Religionen**¹⁰¹), liniile de forță ale spiritului eliadian ce adăpau articolele inse-rate în revistele românești din exil, în exact aceeași perioadă, ies la iveală cu o anume nonșalanță în **Alchemie und Zeitlichkeit**¹⁰² sau în **Gedanken zu einem neuen Humanismus**¹⁰³, de pildă. Aici, au-torul evocă determinările contextuale ale tragismului omenirii moderne, tentația omului de a se substitui timpului sau efectele exploatării inconștientului.

Pretutindeni planează aceleași semnale de alarmă pe care, în comentarii nu lipsite de ipoteze îndrăznețe, Mircea Eliade le trăgea și în **Căderea în istorie** sau în **Europa și cortina de fier**: omul occidental (sau

modern) nu poate rămâne la nesfârșit fragmentat în sine însuși – se lovește de necesitatea de a (re)găsi mijloacele pentru a obține ceea ce spiritualității tradiționale îi era la îndemână și, în sfârșit, mai devreme sau mai târziu va trebui să inițieze dialogul real cu Celălalt, mai presus de limbajul utilitarist și empiric cu care s-a obișnuit. Pentru a înțelege până la capăt astfel de afirmații categorice este obligatoriu să refacem demersul argumentativ, în datele lui esențiale: raportarea lui Mircea Eliade la Centru, complexul balcanic și repercusiunile lui, relația dintre Centru și margine (exil), omul real și (i)realitatea Istoriei etc. Toate mărturisesc refuzul dogmatismului inflexibil, pe oricare nivel s-ar strecura acesta – ontic, etic și etnic, religios, socio-politic și cultural. Fără îndoială, pentru Eliade consumismul este o copie jalnică a falșilor idoli care ne abrutizează și ne deposează de noi înșine. Omul modern s-a scufundat în el ca într-o baie de păstrare a tinereții veșnice, fără a-și da seama că întrupează victima fascinată și aprobatoare a propriei sale alunecări abrupte în infra-uman. Eliberându-se de toate (inclusiv de sacralitate), modernitatea s-a trezit că nu își suportă așteptata libertate și că s-a eliberat, de fapt, de sens. O dificultate de a înțelege imaginea despre Celălalt și imaginea despre sine, la urma urmei. O nepotrivire a suprapunerii realității și imaginii despre realitate, o nepotrivire a *vederii* și a *viziunii* care, situate în alt unghi față de obiect, instaurează ruptura sau, din contră, provoacă integrarea armonioasă în totalitate.

Despre această tară a modernității, marcată de vinovăția privirii – cauză subtextuală a înstrăinării noastre ca ființe – vorbește Mircea Eliade în **Götter und Bilder**¹⁰⁴, unde, dincolo de informația exigent

verificată și, pentru unii, academic aridă, se profilează tocmai această despicare a imaginii (sacre) datorată rupturii dintre subiectul individualizat și obiect. Or, suprapunerea realității peste reprezentarea ei figurativă nu se poate realiza decât prin viziune, capabilă a recupera starea de totalitate uni-tară, în care opoziția subiect-obiect devine, prin cedări reciproce și participări succesive, consubstanțialitate. Am spune că doar un subiect ce se integrează sau încorporează în lume – o lume privită nu ca sumă de obiecte, ci ca o multitudine de relații interferențiale – ar putea să antreneze o viziune recuperatoare a sacralității.

În 1963, la Madrid, Mircea Eliade publica un volum de **Nuvele**, prima ieșire la rampă în literatură după cel de-al doilea război mondial. Este și anul în care apăreau **Aspecte ale mitului**, în franceză, limba pe care Eliade o adoptase pentru scrierile sale științifice. Două volume fără nici o legătură între ele, s-ar spune în grabă. Ceea ce le unește însă este aceeași preocupare pentru **uitare, aducere-aminte și anamneză**, termeni centrali în opera lui Eliade, fie ea ficțională sau științifică. S-a glosat deja asupra anamnezei ca forță de a dezvălui originarul; de asemenea, ea călăuzește spre recunoașterea ideilor, înțelese ca eterne adevăruri transpersonale. De această dată, ne interesează faptul că anamneza descoperă bogăția semantică a culturilor pe care prejudecata modernă le inventariază la categoria “minore” – material vast care a asigurat amplitudinea studiilor eliadiene. Nu întâmplător, ci, așa cum am mai arătat, în strânsă legătură cu apartenența lui Eliade însuși la o astfel de cultură.

Dar anamneza mai dezvăluie ceva: direcția istoriei, sensul ei real, mascat de eșecul sau deturnarea înțelegerii. Despre toate acestea vorbea Eliade și în articolele din “Luceafărul”, “Îndreptar” etc., despre acestea scrie și în “Antaios”, în 1964, în plină perioadă de reșezare într-o lume a cărei protipendadă intelectuală îl hăituisese și îl refuzase îndârjit. **Die Mythologie des Erinnerns und des Vergessens**¹⁰⁵ trebuie neapărat citită (și) sub această cheie. Notățiile despre uitare, observațiile în privința amintirii timpurilor primare, proiectate în re-memorarea po-vestirilor mitice, separația flexibilă dintre somn și moarte sau considerațiile despre filosofia gnostică și indică, refac – într-un sistem deductiv greu de clătinat – experiențe și obsesii personale perfect învăluite în frazeologia rece a studiului științific. Mircea Eliade întruchipase cobaiul ideal al deformărilor ontologice impuse de un *happening* distructiv; e izolat, el, care nu poate supraviețui decât prin Celălalt. Pe de altă parte, ființa lui suportase cele mai multe dintre ipotezele teoreticianului – le încercase el însuși, obligat de circumstanțe ontice sau gnoseologice. Ambele, cu valoare imperativă. Este o de-dublare aventuroasă și inevitabilă a celui care nu poate viețui la întâmplare. A celui care nu se poate lăsa (con)dus de arbitrarul unui eveniment ieșit din zona așezată a *sensului* și *realului* imuabil.

Anii '60 au fost prolifici pentru Mircea Eliade. Își găsisese deja un loc în intelectualitatea europeană, se ocupa din nou, din ce în ce mai mult, de literatură. O voință expansivă, augmentată de o frenetică conștientizare a sinelui în raport cu lumea occidentală – un recital incitant al actorului ce se definește prin sine însuși, dar și prin oglindirea în grup. Cărțile din acești

ani, inclusiv erupția ficțională din **Pe strada Mântuleasa**, au ca numitor comun cele câteva date generale pe care le-am amintit. Răsfoind “Antaios”-ul acelor ani, regăsim transpunerea *de facto* a acelorași coordonate din matricea preocupărilor lui Eliade. E o stabilizare a nucleelor de interes, ce asigură materia prelucrată atât științific, cât și literar – pretutindeni se întinde umbra șlefuită, tentantă, dar și amenințătoare a modernității. **Notizen über das Heilige in der modernen Kunst**¹⁰⁶, **Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft**¹⁰⁷ sau **Schöpfungsmythos und Heilsgeschichte**¹⁰⁸ traduc, cu luciditatea și datele amănunțite ale savantului, dilemele celui care, la rândul lui, s-a rătăcit o vreme prin istorie. Care s-a luptat și încă se mai luptă cu *cronos*-ul.

Timpul culturii moderne s-a revărsat pretutindeni și inundă gândirea lui Mircea Eliade, ființă care resimte profund gravitatea situării temporale ca rezultată a evacuării *spațiului*. Căci referințele gândirii și ierarhia valorilor au încetat să mai fie gândite *spațial* – spațiul este acum gol, depersonalizat, extirpat de ceea ce îi conferea identitate axiologică. Modernitatea a umplut spațiul golit de sacralitate cu ceea ce se scurge nepăsător și fluctuant în liniaritatea sa ostentativă: *timpul articulează până și ideea de Europa*, o stare de spirit care mobilizează tehnicile de proiectare temporală. Spiritul european încearcă din răputeri să se potrivească timpului, să creeze în timp și să îl supună. La prima vedere, exact ceea ce face și Mircea Eliade, pentru care, se știe bine, creația este una din formele de a provoca temporalitatea și de a i se opune. Pentru un ochi puțin mai atent, există o bifurcație clară între spiritul european și savantul român – Eliade nu vrea să dureze în timp, ci să îl depășească.

Ieșirea din timp este binecunoscutul centru de greutate al întregii sale opere, crucea pe care o poartă un om ce aparține modernității prin datele lui biografice, dar care, cu o logică transrațională exfundatoare, convertește *cronos*-ul într-o dimensiune privilegiată ce permite expulzarea, saltul dincolo de sine însuși. La urma urmei, utilitarismul imediat a fost înlocuit de Mircea Eliade cu o **cultură a discernământului** – fiecare e liber să aleagă traseul existenței sale. Chiar și cei care sunt aleși, au de făcut opțiuni; rămân liberi, în datele ontologiei umane. (Multe din personajele ficțiunii eliadiene pot fi exemple în acest sens: Ștefan Viziru în **Noaptea de Sânziene**, Gavrilescu din **La țigănci**, Iancu Gore în **Douăsprezece mii de capete de vită**, Dayan din nuvela omonimă, Pandele din **Nouăsprezece trandafiri** etc.)

Mircea Eliade optează pentru transgresarea timpului ca și coordonată ce sufocă ființa între limitele ei perisabile. Și o face diferențiat, în funcție de resorturile ce îl impulsionează. În articolele incluse în revistele exilului românesc, autorul este un pelerin pe circumferința existenței – este cel ce a fost smuls din paradis și care caută să îl recupereze. Pentru aceasta, evadarea din “teroarea istoriei” e o condiție obligatorie. De această dată, Eliade vorbește dinlăuntrul experienței, e cel care știe pentru că a trăit în labirint. Dar, în același interval temporal al anilor '60, subiectivitatea experiențelor proprii se cenzurează periodic prin filtrul dens al discursului științific: sunt cărțile lui Mircea Eliade, sunt studiile din “Antaios” care împreună articulează imaginea învățatului pentru care *Zeitlichkeit*-ul modernității pare a fi în primul rând oponentul definitoriu al lumii arhaice, stenic obiect de cercetare. În

fine, nuvelele acelor ani aduc în discuție *lumea posibilă* în care ar putea să acceadă omul intrigat de inconsistența vieții sale. În acest ultim caz, avem de-a face cu dreptul suprem al creatorului de a propune un univers paralel, definibil prin superlativul de *cea mai bună lume cu putință*.

Deocamdată, să prelungim cele discutate mai sus cu o observație ce a mai apărut în discuțiile despre literatura lui Mircea Eliade: autorul ar fi, în esență, un moralist ce își camuflează crezurile etice într-un excesiv cod fantastic. Deși nu subscriu decât parțial acestei aserțiuni, nu pot evita să remarc un soi de *dispersie a eticului superior*, atins de aripa sacrului, pe care îl protejează (extrem de atent, ce e drept) textele științifice sau publicistice ale lui Eliade. O parataxă funcțională a textului: dincolo de funcția lui primară, se structurează *o latură indirect moralizatoare sau didacticistă*, secondată, la rândul ei, de *o alta antithanatică* – redeşptarea memoriei, anamneza revitalizantă stimulează retrăirea unor experiențe ancestrale care întârzie apropierea morții. Scrisul eliadian tocmai acest lucru îl urmărește, indiferent de forma expresivă aleasă: e o luptă cu omniprezentul Thanatos, o procesualitate strategică ce ar putea atinge cititor și autor, deopotrivă.

Și, pentru a rămâne în perimetrul spiritual al exilului, inserăm o cugetare plină de tâlc a lui Emil Cioran, găzduită – și ea – în paginile “Antaios”-ului : “La chose la plus difficile au monde est de se mettre au diapason de l’etre, et d’en attraper le ton”¹⁰⁹.

NOTE

¹ vezi Alexandru Duțu, **Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene**, Editura All Educational, București, 1999

² **ibidem**, p. 113

³ vezi Hans-Georg Gadamer, **Heidegger și grecii**, traducerea textelor și comentarii de Vasile Voia, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999

⁴ Mircea Eliade, **Memorii**, II, ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991, p.73

⁵ Mihai Ralea, **Fenomenul românesc**, Editura Albatros, București, 1997, pp. 89-90

⁶ vezi René Guénon, **Domnia cantității și semnele vremurilor**, Editura Humanitas, București, 1995

⁷ Mircea Eliade, **Jurnal**, I, pp.195-196 sau cf. Andrei Pleșu, **Limba păsărilor**, Editura Humanitas, București, 1995, p. 102

⁸ Mircea Eliade, **Aristocrația solilocvială a dialogului**, Ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Jurnalul literar, București, 2000, p. 184

⁹ **idem**, Jurnal, II, pp. 274-275

¹⁰ Mircea Eliade, **Fragments d'un journal**, Gallimard, 1974, pp.532-534 sau apud Matei Stîrcea Crăciun, **Brâncuși – simbolismul hylesic**, Edinter, 1992, p. 79

¹¹ cf. Ștefan Aug. Doinaș, în **Introducere la Goethe**, Faust, traducere, introducere, tabel cronologic, note și comentarii de Ștefan Augustin Doinaș; **“Goethe despre Faust”**, traducere de Horia Stanca, Editura Univers, București, 1982, p. 16

¹² Mircea Eliade, **Solilocvii**, p. 16

¹³ Matei Stîrcea Crăciun, **op. cit**, Edinter, 1992, p. 109

¹⁴ Mircea Eliade, **Sacrul și profanul**, Editura Humanitas, București, 1992, p. 151

¹⁵ **ibidem**, p.158 și urm.

¹⁶ vezi Daniel Dubuisson, **Mythologies du XXe siècle**, Lille, Presses Universitaires, 1993 (traducere în limba română de Lucian Dinescu, Editura Polirom, 2003)

- ¹⁷ Mihai Gheorghiu, **Universul obsesional al lui Daniel Dubuissou**, în "România literară", nr. 31, 6-12 august, 2003, p. 28
- ¹⁸ Julien Ries, **Orizontul iudeo-creștin în opera lui Mircea Eliade, Dumnezeu, om mit și istorie**, în Eliadina, p.45
- ¹⁹ Mihai Gheorghiu, op.cit., p.28
- ²⁰ Paul Ricoeur, **Eseuri de hermeneutică**, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, București, p. 209
- ²¹ Mircea Eliade, **op. cit.**, pp. 169-170
- ²² **ibidem**, p. 174
- ²³ **ibidem**, p. 184
- ²⁴ vezi Arnold van Gennep, **Riturile de trecere**, traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu, studiu introductiv de Nicolae Constantinescu, postfață de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iași, 1996
- ²⁵ Mircea Eliade, **op. cit.**, pp. 188-189
- ²⁶ **ibidem**, p. 189
- ²⁷ **ibidem**, p. 189
- ²⁸ **ibidem**, p. 190
- ²⁹ **ibidem**, p. 195
- ³⁰ **ibidem**, p. 199
- ³¹ orge they (gr.) = mânia lui Dumnezeu
- ³² Mircea Eliade, **Fragmentarium**, pp.120-121
- ³³ vezi idem, **Cosmologie și alchimie babiloniană**, cap. "Cosmos și magie"
- ³⁴ Gilbert Durand, **Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul**, p.3 8
- ³⁵ Mircea Eliade, **Imagini și simboluri**, p. 53
- ³⁶ **ibidem**, p.68
- ³⁷ idem, **Fragmentarium**, pp. 156-159
- ³⁸ Mircea Eliade, **Un amănunt din Parsifal**, în **Insula lui Euthanasius**, pp. 261-266
- ³⁹ Marcel Tolcea, **Eliade, ezotericul**, pp. 144-145
- ⁴⁰ Mircea Eliade, **op. cit.**, p. 264
- ⁴¹ Mircea Eliade, **Noaptea de Sânziene**, II, p. 67
- ⁴² idem, **Solilocvii**, p. 25

- ⁴³ **ibidem**, p. 26
- ⁴⁴ **ibidem**, p. 27
- ⁴⁵ **ibidem**, p.34
- ⁴⁶ **ibidem**, pp. 37-38
- ⁴⁷ **ibidem**, p. 40
- ⁴⁸ Wilhelm Dancă, **Definitio sacri**, p. 139
- ⁴⁹ **ibidem**, pp. 139-142
- ⁵⁰ **ibidem**, p. 143
- ⁵¹ Ioan Petru Culianu, **Mircea Eliade**, pp.129-130
- ⁵² Adrian Marino, **Hermeneutica lui Mircea Eliade**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 333
- ⁵³ Terry Alliband, **Laudă primitivul – blestemă modernul: Eliade ca protagonist al purității premoderne**, în “Caiete critice”, 1-2, 1988, traducere de Mihai Ciompec, pp.211-219
- ⁵⁴ Monica Spiridon, **Introducere în metoda lui Eliade**, în **Interpretarea fără frontiere**, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1998, p. 63
- ⁵⁵ **ibidem**, p. 63
- ⁵⁶ Adrian Marino, **Hermeneutica lui Mircea Eliade**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 156
- ⁵⁷ Mircea Eliade, **Mituri, vise și mistere**, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura “Univers enciclopedic”, București, 1998, p. 30
- ⁵⁸ Mircea Eliade, **Imagini și simboluri**, Editura Humanitas, București, 1994, p. 68
- ⁵⁹ idem, **Memorii**, II, p. 81
- ⁶⁰ apud **ibidem**, p. 91
- ⁶¹ **ibidem**, p.91
- ⁶² idem, **Încercarea labirintului**, pp.90-91
- ⁶³ Virgil Ierunca, **Mircea Eliade și obsesia României**, în **Subiect și predicat**, Editura Humanitas, 1993, p.39
- ⁶⁴ Mircea Eliade, **Memorii**, II, p.97
- ⁶⁵ **ibidem**, p.75
- ⁶⁶ Mircea Eliade, **Imagini și simboluri**, Editura Humanitas, București, 1994, p.75

⁶⁷ apud Eva Behring, **Scriitori români din exil**, 1945-1989, Editura Fundației Culturale Române, București, 2001, p.87

⁶⁸ Mircea Eliade, **Împotriva deznădejzii, Publicistica exilului**, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1992

⁶⁹ vezi Zigu Ornea, **Anii treizeci. Extrema dreapta românească**, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995.

⁷⁰ vezi Cornel Ungureanu, **Mircea Eliade și literatura exilului**, Editura Viitorul Românesc, 1995

⁷¹ vezi Mircea Iorgulescu, **Peisaj după o bătălie care nu prea a avut loc**, în săpt. 22, anul XIII, nr. 10, 5-11 martie, 2002

⁷² Monica Spiridon, **Prefața** la vol. **Mircea Eliade, Împotriva deznădejzii**, p.5.

⁷³ Mircea Eliade, **op. cit.**, p.21

⁷⁴ cf. Virgil Nemoianu, **Micro-Armonia**, Editura Polirom, Iași, 1996

⁷⁵ cf. Mircea Eliade, **Împotriva deznădejzii**, p.25

⁷⁶ Lucian Blaga, **Opere**, IX, **Trilogia culturii**, Ediție îngrijită de Dorli Blaga, Studiu introductiv de Al. Tănase, Editura Minerva, București, 1985, p.291

⁷⁷ Mircea Eliade, **Împotriva deznădejzii**, p.25

⁷⁸ Mircea Eliade, **Nostalgia originilor**, Editura Humanitas, București, 1994, p.7

⁷⁹ Mircea Eliade, **Împotriva deznădejzii**, p.79

⁸⁰ **ibidem**, p. 46

⁸¹ **ibidem**, p. 65

⁸² **ibidem**, p. 66

⁸³ Alina Mungiu-Pippidi, **Cultura politică a elitei intelectuale românești**, IV, în săpt. 22, anul XIII (626), nr.10, 5-11 martie, 2002, p. 11

⁸⁴ Mircea Eliade, **op. cit.**, pp.32-33

⁸⁵ **ibidem**, p.45

⁸⁶ **ibidem**, p. 151

⁸⁷ **ibidem**, p. 134

⁸⁸ apud D. Vatamaniuc, **Eminescu**, Universitas, Editura Minerva, București, 1988, p. 207

⁸⁹ **ibidem**, pp.9 și urm.

⁹⁰ cf. observațiilor lui D. Vatamaniuc, **op. cit.**

⁹¹ vezi Șerban Cioculescu, **Caragialiana**, Editura Eminescu, 1987

⁹² apud Camil Petrescu, **Teze și antiteze**, ediție îngrijită, prefată și tabel cronologic de Aurel Petrescu, Biblioteca pentru toți, Editura Minerva, București, 1971

⁹³ Mircea Eliade, **Anno Domini**, în “Cuvântul”, an IV, nr. 973, 2 ianuarie, 1928, p. 3

⁹⁴ idem, **“Generația în pulbere”**, în “Vremea”, an IX, nr.438, 24 mai, 1936, p. 3

⁹⁵ idem, **Demagogie prerevoluționară**, în “Vremea”, an VIII, nr. 413, 10 noiembrie, 1935, p. 3

⁹⁶ Eugen Todoran, **Eminescu**, Editura Minerva, București, 1972

⁹⁷ vezi Eugen Simion în **Semnificația operei** (lui Mircea Eliade -n.n.) **în contextul culturii românești**, în **Revista de istorie și teorie literară**, anul XXXIV, 2-3, aprilie-septembrie, 1986

⁹⁸ Mircea Eliade, **Notes sur le Journal d'Ernst Jünger**, în “Antaios”, 6/1965, pp. 488-492

⁹⁹ idem, **Jurnal**, I, p. 345

¹⁰⁰ idem, **Der magische Flug**, în “Antaios”, I/1960, pp. 1-11

¹⁰¹ idem, **Zum Verständnis primitiver Religionen**, în “Antaios”, 10, 1968-1969, pp. 337-345

¹⁰² idem, **Alchemie und Zeitlichkeit**, în “Antaios”, 2/1961, pp.180-188

¹⁰³ idem, **Gedanken zu einem neuen Humanismus**, în “Antaios”, 4/1963, pp. 113-119

¹⁰⁴ idem, **Götter und Bilder**, în “Antaios”, 2/1961, pp. 485-501

¹⁰⁵ idem, **Die Mythologie des Erinnerns und des Vergessens**, în “Antaios”, 5/1964, pp. 28-47

¹⁰⁶ idem, **Notizen über das Heilige in der modernen Kunst**, în “Antaios”, 7/1965, pp. 305-309

¹⁰⁷ idem, **Krisis und Erneuerung der Religionswissenschaft**, în “Antaios”, 9/1968, pp. 1-19

¹⁰⁸ idem, **Schöpfungsmythos und Heilsgeschichte**, în “Antaios”, 9/1968, pp. 329-345

¹⁰⁹ E. M. Cioran, **Pensées étranglées**, în “Antaios”, 6/1965, p. 543

BIBLIOGRAFIE

1. OPERA LUI MIRCEA ELIADE

Lucrări științifice și eseuri

Alchimia asiatică, Editura Humanitas, București, 1991

Arta de a muri, ediție îngrijită, selecție de texte și note de Magda Ursache și Petru Ursache, prefață de Petru Ursache, Editura Moldova, Iași, 1993

Aspecte ale mitului, în românește de Paul G. Dinopol, Prefață de Vasile Nicolescu, Editura Univers, București, 1978

Biblioteca Maharajahului, cuvânt înainte de Victor Crăciun, Editura pentru Turism, București, 1991

Contribuții la filosofia Renașterii (Itinerar italian), texte îngrijite de Constantin Popescu-Cadem, prefață de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, colecția "Capricorn", 1984

Cosmologie și alchimie babiloniană, ediția a doua, Editura Moldova, Iași, 1991

Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinerețe, 1921-1925, îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1996

De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1995

Despre Eminescu și Hasdeu, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Editura Junimea, Iași, 1987

Dicționar al religiilor (în colaborare cu Ioan Petru Culianu), traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1993

Drumul spre centru, antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Editura Univers, București, 1991

Erotica mistică în Bengal (studii de indianistică, 1929-1931), cuvânt înainte de Mircea Vulcănescu, Ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Editura Jurnalul Literar, București, 1994

Făurari și alchimiști, traducere din franceză de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1996

Fragmentarium, Editura "Destin", Deva, 1990 (reeditat la Editura Humanitas, București, 1994)

Imagini și simboluri, Eseu despre simbolismul magico-religios, prefață de Georges Dumezil, traducere de Alexandru Beldescu, Editura Humanitas, București, 1994

India, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, 1991

Insula lui Euthanasius, Editura Humanitas, București, 1993

Istoria credințelor și ideilor religioase, I-III, traducere și postfață de Cezar Baltag, Editura Științifică, București, 1991

Introducere la B.P.Hasdeu, Scrieri literare, morale și politice, ediție critică cu note și variante de Mircea Eliade, tomul I, Fundația pentru literatură și artă "Regele Carol II", 1937

Într-o mănăstire din Himalaya, Editura Cartea Românească, București, 1933

Lucrurile de taină. Eseuri, ediție îngrijită, note și prefață de Emil Manu, Editura Eminescu, București, 1995

Mefistofel și androgenul, traducere de Alexandra Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995

Meșterul Manole, Studii de etnologie și mitologie, ediție și note de Magda Ursache și Petru Ursache, studiu introductiv de Petru Ursache, Editura Junimea, Iași, 1992

Mitul eternei reîntoarceri, în Eseuri, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Științifică, București, 1991

Mitul reintegrării, în Drumul spre centru, Editura Univers, București, 1991

Mituri, vise și mistere, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998

Morfologia religiilor. Prolegomene, text comunicat și prefață de Mircea Handoca, revizia științifică a textului Manuela Tănăsescu, cuvânt înainte de Angelo Morretta, Editura Jurnal Literar, 1993

Nașteri mistice, traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, Editura Humanitas. București, 1995

Nostalgia originilor, Istorie și semnificație în religie, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1994

Oceanografie, Editura Humanitas, București, 1991

Ocultism, vrăjitorie și mode culturale, Eseuri de religie comparată, traducere din engleză de Elena Bortă, Editura Humanitas, București, 1997

Patanjali și Yoga, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 1992

Postfață la volumul Nae Ionescu, **Roza vânturilor**, Editura Roza Vânturilor, București, 1990

Psihologia meditației indiene, text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, cuvânt introductiv de Charles Long și epilog de Ioan Petru Culianu, Editura Jurnalul Literar, 1992

Sacral și profanul, traducere din franceză de Rodica Chira, Editura Humanitas, București, 1992

Salazar și revoluția din Portugalia, Editura Gorjan, București, 1942

Solilocvii, Editura Humanitas, București, 1991

Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului, traducere din franceză de Brândușa Prelipceanu și Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1997

Tainele Indiei, texte inedite, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Mircea Handoca, postfață de Horia Nicolescu, Editura Icar, București, 1991

Tehnici Yoga, traducere de Mihaela Cosma, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000

Tratat de istorie a religiilor, cu o prefață de Georges Dumezil, Cuvânt înainte al autorului, ediția a II-a, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1995

Yoga. Nemurire și libertate, traducere de Walter Fotescu, Editura Humanitas, București, 1993

Yoga. Problematika filosofiei indiene, prefață de Constantin Noica, ediție îngrijită de Constantin Barbu și Mircea Handoca, Editura Mariana, Craiova, 1991

BELETRISTICĂ

Coloana nesfârșită (Teatru) (**Iphigenia**; **1241**; **Oameni și pietre**; **Coloana nesfârșită**), ediție și prefață de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1996

Domnișoara Christina, în “**La țigănci**” și alte povestiri, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, București, 1969

Epistolar, în “Caiete critice”, nr. 9-11, 1994

Gaudeamus, în **Romanul adolescentului miop**, text stabilit, cuvânt înainte și tabel cronologic de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1989

Huliganii, Editura Rum-Irina, București, 1992

Isabel și apele diavolului, în **Opere**, I, ediție îngrijită și variante de Mihai Dascălu, note și comentarii de Mihai Dascălu și Mircea Handoca, studiu introductiv de Ion Bălu, Editura Minerva, București, 1994

Încercarea labirintului, traducere și note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990

În curte la Dionis, cu un cuvânt înainte al autorului, ediție și postfață de Eugen Simion, Editura Cartea Românească, București, 1981

Întoarcerea din rai, Editura Rum-Irina, București, 1992

Jurnal, I-II, ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993

Jurnal de vacanță, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Garamond, București, f.a.

La umbra unui crin, în **Proză fantastică**, V, ediție și postfață de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992

Les Trois Grâces, în **Proză fantastică**, IV, ediție de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1992

Lumina ce se stinge, I-II, Editura Odeon, București, 1991

Maddalena, nuvele, cuvânt înainte de Mircea Handoca, note și postfață de Nicolae Florescu, Editura Jurnalul Literar, București, 1996

Maitreyi, în **Opere**, II, ediție îngrijită și variante de Mihai Dascălu, note și comentarii de Mihai Dascălu și Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1997

Memorii, I-II, ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991

Mircea Eliade și corespondenții săi, I, ediție îngrijită, cuvânt înainte, note și indici de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1993

Noaptea de Sânziene, prefață de Dumitru Micu, cuvânt înainte, tabel cronologic și ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1991

Nopți la Serampore, în **“La țigănci” și alte povestiri**, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, București, 1969

Nouăsprezece trandafiri, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Editura Românul, București, 1991

Nuntă în cer, în **Maitreyi. Nuntă în cer**, studiu introductiv de Dumitru Micu, Editura pentru Literatură, București, 1969

Nuvele, în **În curte la Dionis**, cu un cuvânt înainte al autorului, ediție și postfață de Eugen Simion, București, Editura Cartea Românească, 1981

Nuvele inedite, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura Rum-Irina, București, 1991

Pe strada Mântuleasa, în **“La țigănci” și alte povestiri**, Editura pentru Literatură, București, 1969

Proza fantastică, I-V, ediție de Eugen Simion, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991-1992

Romanul adolescentului miop, texte stabilit, cuvânt înainte și tabel cronologic de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1989

Secretul doctorului Honigberger, în **“La țigănci” și alte povestiri**, Editura pentru Literatură, București, 1969

Șantier – roman indirect, ediția a II-a, cuvânt înainte și îngrijirea ediției de Mircea Handoca, Editura Rum-Irina, București, 1991

Șarpele, în **“La țigănci” și alte povestiri**, Editura pentru Literatură, București, 1969

ARTICOLE ȘI CONFERINȚE

Publicate în volum:

Aristocrația solilocvială a dialogului, Interviuuri și mărturisiri, Ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Editura “Jurnalul literar”, București, 2000

50 de conferințe radiofonice, 1932-1938, Editura Humanitas, București, 2001

Împotriva deznădejzii. Publicistica exilului, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1992

Profetism românesc (Itinerariu spiritual, Scrisori către un provincial, Destinul culturii românești – I; România în eternitate – II), cuvânt de prezentare de Dan Zamfirescu (vol.I) și Nicolae Georgescu (vol.II), Editura Roza Vânturilor, București, 1990

Textele “legionare” și despre “românism”, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001

Zalmoxis, Revistă de studii religioase, vol.I-III (1938-1942), Publicată sub direcția lui Mircea Eliade, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și addenda de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuș și Andrei Timotin, Editura Polirom, Iași, 2000

În periodice:

A face..., în “Cuvântul”, nr. 3098, 9 dec., 1933

Beatrice și Don Quihotte, în “Gândirea”, nr.1, 1928

Către un nou diletantism, în “Cuvântul”, nr. 862, 11 sept., 1927

Ceasul tinerilor?, în “Cuvântul”, nr. 2708, 4 nov., 1932

Cele două Românii, în “Vremea”, nr. 457, 4 oct., 1936

Cultura, în “Cuvântul”, nr. 885, 4 oct., 1927

Cultura scriitorului, în “Viața literară”, nr. 4, 15 dec. 1935-1 ian.1936

Cuvânt despre o filozofie, în “Gândirea”, nr. 6-7, 1928

De ce faci filosofie?, în “Cuvântul”, nr. 2774, 14 ian. 1933

De la recenzie la critică, în “Vremea”, nr. 406, 22 sept., 1935

Despre confesiuni, în “Cuvântul”, nr.964, 22 dec., 1927

Despre critică și monografii, în “Vremea”, nr. 409, 13 oct., 1935

Destinul culturii românești, în “Destin”, Caietul nr. 6-7, aug, 1953, Madrid

Destinuri românești, în “Vremea”, nr.430, 22 martie, 1936

Din arhiva Mircea Eliade. Corespondența de la M. L. Ricketts, texte îngrijite și note de Mircea Handoca, în “Viața românească”, nr. 7-8, 1994

Eliade inedit. Scrisori către Mircea Handoca, în “România literară”, nr. 19, 1998

Eliade inedit. Scrisori către Alexandru Vona, în “România literară”, nr. 39, 1994

Elogiul compromiterii, în “Cuvântul”, nr.960, 18 dec., 1927

Experiențele, în “Cuvântul”, nr.874, sept., 1927

Gândire minoră și gânditori paraziți, în “Cuvântul”, nr. 979, 8 ian., 1928

Generația în pulbere, în “Vremea”,nr.438, 24 mai, 1936

Intellectualii de rasă, în “Cuvântul”, nr. 956, 14 dec., 1927

Itinerariu spiritual: Tânăra generație, în “Cuvântul în exil”, nr.40-41, sept.-oct., 1965

Împotriva Moldovei, în “Cuvântul”, nr.1021, 19 febr. 1928

Limbaje secrete, în “Procesul”, nr.6, 1990

Linii de orientare, în “Cuvântul”, nr.857, 6 sept., 1927

Mitul generației tinere, în “Vremea”, nr.399, 4 aug., 1935

Moment nespirtual, în “Cuvântul”, nr.2910, 3 iunie, 1933

Ortodoxie, în “Cuvântul”, nr.924, 12 nov., 1927

Poimâne, în “Criterion”, nr.1, 15 oct., 1934

Profesorul Nae Ionescu, în “Vremea”, nr. 463, 15 nov., 1936

Reabilitarea spiritualității, în “Criterion”, nr.67, ian.-febr., 1935

Renașterea și prerenășterea, în “Vremea”, Crăciun, 1935

Români deștepți și nemulțumiți, în “Viața literară”, nr.165, 25 dec. 1934 – 10 ian. 1935

Scriitorul de mâine..., în “Viața literară”, nr.111, 25 aprilie-mai, 1937

Scriitorul și publicul său, în “Viața literară”, nr.10, 20 mai-5 iunie, 1935

Sensul nebuniei, în “Cuvântul”, nr.1027, 25 febr., 1928

Simplu intermezzo, în “Vremea”, nr.394, 30 iunie, 1935

Soliloquiul, în “Gândirea”, nr.11, 1928

Teozofie?, în “Cuvântul”, nr. 903, 22 oct., 1927

Theos eghenou, în “Gândirea”, nr.12, 1927

Viitorul inteligenței?, în “Vremea”, nr.372, 20 ian., 1935

Alchemie und Zeitlichkeit, în “Antaios”, 2/ 1961, pp. 181-189

Betrachtungen über die religiöse Symbolik, în “Antaios”, 2/1961, pp. 1-11

Die Mythologie des Erinnerns und des Vergessens, în “Antaios”, 5/1964, pp.28-47

Die Suche nach den “Ursprüngen der Religion”, în “Antaios”, 6/1965, pp. 1-18

Der magische Flug, în “Antaios”, 1/1960, pp. 1-11

Gedanken zu einem neuen Humanismus, în “Antaios”, 4/1963, pp. 113-115

Götter und Bilder, în “Antaios”, 2/1961, pp. 485-501

Krisis und Erneuerung des Religionswissenschaft, în “Antaios”, 9/1968, pp.1-19

Marginalien zum Wesen der Maske, în “Antaios”, 4/1963, pp. 397-404

Notes sur le Journal d’Ernst Junger, în “Antaios”, pp. 488-492

Notizen über das Heilige in der modernen Kunst, în “Antaios”, pp. 305-309

Schöpfungsmythos und Heilsgeschichte, în “Antaios”, 9/1968, pp. 329-345

Zum Verständnis primitiver Religionen, în “Antaios”,
10/1968 – 1969, pp. 337-345

2. BIBLIOGRAFIE SPECIALĂ SELECTIVĂ

În volume :

AL-SERGIU GEORGE, **Arhaic și universal**, Editura Eminescu, București, 1981

ALEXANDRESCU, SORIN, **Privind înapoi, modernitatea**, traduceri de Mirela Adăscăliței, Șerban Anghelescu, Mara Chirițescu și Ramona Jugureanu, Editura Univers, București, 1999

BALOTĂ, NICOLAE, **Un hermeneut al secolului XX**, în Euphorion, Editura pentru Literatură, 1969

BĂDILIȚĂ, CRISTIAN, **Întâlnirea cu sacrul. Șapte interviuri cu Mircea Eliade**, Botoșani, Editura Axa, 1996

BĂLU, ION, **Studiu introductiv**, în Mircea Eliade, **Opere**, I, Editura Minerva, București, 1994

BERECHET, LĂCRĂMIOARA, **Ficțiunea inițiatică la Mircea Eliade**, Editura Pontica, Constanța, 2003

BOMHER, NOEMI, **Mircea Eliade. Inițiere în iubire în Maitreyi**, în **Studii de istoria literaturii române**, Editura Canova, Iași, 1995

BORBELY, ȘTEFAN, **Proza fantastică a lui Mircea Eliade – complexul gnostic**, Biblioteca Apostrof, 2003

BULGĂR, GHEORGHE, **Mircea Eliade în actualitate**, Editura Gutinul, București, 1991

CĂLINESCU, GEORGE, **Mircea Eliade**, în **Istoria literaturii române de la origini până în prezent**, Fundația Regală pentru literatură și artă, 1941

CĂLINESCU, MATEI, **Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții**, Editura Polirom, Iași, 2002

CHINEZU, ION, **Mircea Eliade: Întoarcerea din rai și Mircea Eliade: Lumina ce se stinge**, în **Pagini de critică**, ediție îngrijită și prefată de Ion Negoïtescu, Editura pentru Literatură, 1969

CODRESCU, RĂZVAN, **În căutarea Legiunii pierdute**, Editura Vreamea, București, 2001

CONSTANTINESCU, POMPILIU, **Mircea Eliade**, în **Scrieri**, vol.II, Editura pentru Literatură, București, 1967

CROHMĂLNICEANU, OVIDIU S., **Mircea Eliade**, în **Literatura română între cele două războaie mondiale**, I, Editura pentru Literatură, București, 1967

CULIANU, IOAN PETRU, **Dialoguri întrerupte, Corespondență Mircea Eliade – Ioan Petru Culianu**, Ediție îngrijită și note de Tereza Culianu-Petrescu și Dan Petrescu, Prefată de Matei Călinescu, Editura Polirom, 2004

CULIANU, IOAN PETRU, **Mircea Eliade**, Editura Nemira, București, 1995

DANCĂ, WILHELM, **Mircea Eliade. Definitio sacri**, Editura Ars Longa, 1998

DEVI, MAITREYI, **Dragostea nu moare**, versiune românească de Ștefan Dumitriu și Theodor Handoca, postfață de Mircea Handoca, Editura Românul, București, 1992

DIMISIANU, GABRIEL, **Erosul ca experiență morală. Maitreyi**, în **Lecturi libere**, Editura Eminescu, București, 1983

*** **“Dosarul” Mircea Eliade**, vol. I, 1926-1938, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, editura Curtea Veche, București, 1998

*** **“Dosarul” Mircea Eliade**, vol. II, 1928-1944, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Editura Curtea Veche, București, 1999

*** **“Dosarul” Mircea Eliade**, vol. III, 1928-1944, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Editura Curtea Veche, București, 2000

*** **“Dosarul” Mircea Eliade**, vol. IV, 1929-1936, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Editura Curtea Veche, București, 2000

*** **“Dosarul” Mircea Eliade**, vol. V, 1936-1944, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Editura Curtea Veche, București, 2001

*** **“Dosarul” Mircea Eliade**, vol. VI, 1944-1967, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Editura Curtea Veche, București, 2002

*** **“Dosarul” Mircea Eliade**, vol. VII, 1944-1967, cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Editura Curtea Veche, București 2003

*** **“Dosarul” Mircea Eliade**, vol. VIII, 1967-1970, Cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Editura Curtea Veche, București, 2003

DUBUISSON, DANIEL, **Mitologiile secolului XX**, traducere în limba română de Lucian Dinescu, Editura Polirom, 2003

*** **Eliadiana**, volum omagial dedicat împlinirii a 90 de ani de la nașterea lui Mircea Eliade, ediție îngrijită de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1997

FÎNARU, SABINA, **Eliade prin Eliade**, Editura Univers, București, 2002

FLORESCU, NICOLAE, **Mircea Eliade sau metamorfozele jurnalului intim în Profitabila condiție – romanul aventurilor secrete**, Editura Cartea Românească, București, 1983

GLODEANU, GHEORGHE, **Fantasticul în opera lui Mircea Eliade**, Editura Gutinul, Baia Mare, 1993

HANDOCA, MIRCEA, **Convorbiri cu și despre Mircea Eliade**, Editura Humanitas, București, 1998

HANDOCA, MIRCEA, **Cuvânt înainte**, în **Mircea Eliade, Întoarcerea din rai**, Editura Rum-Irina, București, 1992

HANDOCA, MIRCEA, **Cuvânt înainte**, în **Mircea Eliade, Romanul adolescentului miop**, Editura Minerva, București, 1989

HANDOCA, MIRCEA, **Cuvânt înainte**, în Mircea Eliade, **Șantier** – roman indirect, Editura Rum-Irina, București, 1991

HANDOCA, MIRCEA, **Mircea Eliade, bibliografie**, Editura Jurnalul Literar, București, 1997

HANDOCA, MIRCEA, **Primul roman**, în Mircea Eliade, **Câteva ipostaze ale unei personalități proteice**, Editura Minerva, București, 1992

HANDOCA, MIRCEA, **Pro Mircea Eliade**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000

HONIGBERGER, JOHANN MARTIN, **Treizeci și cinci de ani în Orient**, Cuvânt înainte de Arion Roșu, Ediție, studiu introductiv, note, addenda și postfață de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu și Ana Lupașcu, Editura Polirom, 2004

IERUNCA, VIRGIL, **Mircea Eliade și obsesia României**, în **Subiect și predicat**, Editura Humanitas, București, 1993

IONESCU, EUGEN, **Identitatea contrariilor**, în **Nu**, Editura Humanitas, București, 1991

ITU, MIRCEA, **Indianismul lui Eliade**, Editura Orientul Latin, Brașov, 1997

KITAGAWA, J.M., LONG, C.H., *** **Myths and symbols. Studies in honor of Mircea Eliade**, The University of Chicago Press, 1969

LIVESCU, CRISTIAN, **Mircea Eliade: dionisiacul fantastic**, în **Voluptatea labirintului**, Editura Timpul, Iași, 1995

LOTREANU, ION, **Introducere în opera lui Mircea Eliade**, Editura Minerva, București, 1980

LOVINESCU, EUGEN, **Mircea Eliade**, în **Scrieri**, VI, Editura Minerva, 1975

LOVINESCU, MONICA, **“Huliganii” în haine franțu-zești**, în **Est-etice – Unde scurte**, IV, Editura Humanitas, București, 1994

LOVINESCU MONICA, **Întrevederi cu Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Ștefan Lupașcu și Grigore Cugler**, Cartea Românească, 1992

MANOLESCU, NICOLAE, **Jocurile Maitreyiei**, în **Arca lui Noe**, II, Editura Minerva, București, 1981

MARINO, ADRIAN, **Hermeneutica lui Mircea Eliade**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980

MICU, DUMITRU, **Mircea Eliade**, în **Scriitori, cărți, reviste**, Editura Eminescu, București, 1980

MICU, DUMITRU, **Autenticitate și sacralitate**, în **În căutarea autenticității**, II, Editura Minerva, București, 1994

MUNTEANU, ROMUL, **Mircea Eliade și drumurile spre centrul lumii**, în **Jurnal de cărți**, V, Editura Libra, București, 1994

MUTTI, CLAUDIO, **Penele arhanghelului. Intelectualii români și Garda de Fier**, cu o prefață de Philippe Baillet, traducere de Florin Dumitrescu, ediție îngrijită și postfață de Răzvan Codrescu, Editura Anastasia, 1997

MUTTI, CLAUDIO, **Mircea Eliade și Garda de Fier**, ediție îngrijită și traducere de Adolf Crivăț – Vasile, Editura Puncte Cardinale, Sibiu, 1995

MUTTI, CLAUDIO, **Mircea Eliade, Legiunea și noua inchiziție**, Editura Vremea, București, 2001

NEGOIȚESCU, ION, **Mircea Eliade**, în **Istoria literaturii române**, Editura Minerva, București, 1991

NOICA, CONSTANTIN, **Cel dintâi roman al lui Mircea Eliade**, în **Semnele Minervei. Publicistica**, I, 1927-1928, Editura Humanitas, București, 1994

OPREA, ALEXANDRU, **Mircea Eliade, Tehnica epifaniei și vârstele creației**, în **Mitul "faurului aburit"**, Editura Albatros, București, 1974

PAMFIL, ALINA, **Mircea Eliade: poetica anamnezei**, în **Spațialitate și temporalitate**, Editura Dacopress, Cluj-Napoca, 1993

PAPU, EDGAR, **Scriitori și filosofi în cultura română**, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1994

PERPESSICIUS, **Opere**, VII, sub îngrijirea lui Dumitru D. Panaitescu, Editura Minerva, București, 1975

PETREU, MARTA, **Salvatorul salvat și enigma celor nouăsprezece trandafiri**, în **Teze neterminate**, Editura Cartea Românească, București, 1991

PLEȘU, ANDREI, **Axa lumii și spiritul locului. Componenta sud-est europeană a gândirii lui Mircea Eliade**, în **Limba păsărilor**, Editura Humanitas, București, 1994

PLEȘU, ANDREI, **Mircea Eliade și hermeneutica artei**, în **Ochiul și lucrurile**, Editura Meridiane, București, 1986

PROTOPODESCU, ALEXANDRU, **Interiorul fantastic**, în **Romanul psihologic românesc**, Editura Eminescu, București, 1978

RICKETTS, MAC LINSKOTT, **Former Friends and Forgotten Facts**, Criterion Publishing, 2003

RICKETTS, MAC LINSKOTT, **Mircea Eliade, the Romanian Roots**, 1988

RÎPEANU, VALERIU, **Nicolae Iorga. Mircea Eliade. Nae Ionescu**, Editura Arta Grafică, 1993

ROGALSKI, FLORINA, **Aspecte ale fantasticului în proza lui Mircea Eliade**, Universitatea București, 1986

ROTARU, ION, **Mircea Eliade**, în **O istorie a literaturii române**, II, Editura Minerva, București, 1972

*** **Scrieri din diaspora. Mircea Eliade, Ioan Cușa, Mircea Vulcănescu**, ediție îngrijită, note și comentarii de Nicolae Cușa, Editura Europolis, Constanța, 1991

SIMION, EUGEN, **Mircea Eliade. Cultura și probele inițiatice**, în **Întoarcerea autorului. Eseuri despre relația creator-operă**, II, Editura Minerva, București, 1993

SIMION, EUGEN, **Mircea Eliade, spirit al amplitudinii**, Editura Demiurg, București, 1995

SIMION, EUGEN, **Nivele ale textului mitic**, în **Mircea Eliade, În curte la Dionis**, Editura Cartea Românească, București, 1981

SIMION, EUGEN, **Timpul trăirii, timpul mărturisirii. Jurnal parizian**, Editura Cartea Românească, f.a.

SIMION, EUGEN, **Scriitori români de azi**, II, Cartea Românească, 1976

SPIRIDON, MONICA, **Introducere în metoda lui Eliade**, în **Interpretarea fără frontiere**, Editura Echinox, Cluj, 1998

STREINU, VLADIMIR, **Nuntă în cer**, în **Pagini de critică literară**, V, ediție alcătuită de George Munteanu, Editura Minerva, București, 1977

ȘORA, MARIANA, **Mircea Eliade – un iconoclast?** în **Despre, despre, despre...**, Editura Nemira, 1995

ȘULUȚIU, OCTAV, **Mircea Eliade: Domnișoara Christina**, în **Scriitori și cărți**, ediție îngrijită, tabel cronologic și prefață de Nicolae Florescu, Editura Minerva, București, 1974

TOFAN, SERGIU, **Mircea Eliade. Destinul unei profeții**, Editura Alter Ego Cristian și Editura Algorithm, Galați, 1996

TOLCEA, MARCEL, **Eliade, ezotericul**, Editura Mirton, 2002

ȚURCANU, FLORIN, **Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire**, Editions La Decouverte, Paris, 2002

ȚUȚEA, PETRE, **Mircea Eliade**, ediție îngrijită de Ioan Moldovan, Biblioteca revistei "Familia", Oradea, 1992

UNGUREANU, CORNEL, **Antimodelul ca model: Mircea Eliade**, în **La vest de Eden, O introducere în literatura exilului**, Editura Amarcord, Timișoara, 1995

UNGUREANU, CORNEL, **Imediata noastră apropiere**, Editura Facla, Timișoara, 1990

UNGUREANU, CORNEL, **Mircea Eliade și literatura exilului**, Editura Viitorul românesc, București, 1995

URSACHE, PETRU, **Camera Sambô. Introducere în opera lui Mircea Eliade**, Editura Coresi, București, 1993

USCĂTESCU, JORGE, **Time and destiny in the novel of Mircea Eliade**, Studio Editoriale di Cultura, Genova, 1987

VODĂ-CĂPUȘAN, MARIA, **Mircea Eliade – Dionysos**, în **Accente**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991

VODĂ-CĂPUȘAN, MARIA, **Mircea Eliade – spectacolul magic**, Editura Litera, București, 1991

ZAMFIRESCU, DAN, **Mircea Eliade – profet al neamului românesc**, în **Mircea Eliade, Profetism românesc**, Editura Roza Vânturilor, București, 1990

În periodice :

ADAMEK, DIANA, **Sacru și profan**, în “Tribuna”, nr. 11, 19-25 martie, 1992

ALEXANDRESCU, SORIN, **Interviu**, în “Luceafărul”, nr. 27, 1994

ALLIBAND, TERRY, **Laudă primitivul – blestemă modernul: Eliade ca protagonist al purității premoderne**, traducere de Mihai Ciompec, în “Caiete critice”, 1-2, 1988

BACIU, ȘTEFAN, **Mircea Eliade**, în “Viața Românească”, nr. 7-8, 1994

BALOTĂ, NICOLAE, **Camuflare și epifanie**, în “România literară”, nr. 6, 1995

BERCEA, RADU, **(Aproape) totul despre Mircea Eliade**, în “22”, anul XV, nr. 723, ian., 2004

BERCEA, RADU, **Biblioteca lui Mircea Eliade în România**, în “22”, 28 ian.-3 febr., 1997

BORTĂ, ELENA, **Retorica sacrului în nuvelele lui Mircea Eliade**, în “Viața Românească”, nr. 5-6, 1994

BRÂNZEA, DANA, **Cunoașterea sinelui în spațiul oniric al prozei lui Mircea Eliade**, în “Jurnalul literar”, an XV, nr. 7-12, 2004

BUZERA, ION, **Sensul destinului**, în “Ramuri”, nr. 1-2, 1992

***, **“Cazul” Eliade traversează AlpII**, în “Dilema”, nr. 189, 1996

CĂLINESCU, MATEI, **O carte despre Cioran, Eliade, Ionesco**, în “22”, nr. 20, 2002

CĂLINESCU, MATEI, **O lectură posibilă**, în “22”, nr. 9, 2002

CORNEA, ANDREI, **Ancheta “Contrapunct”**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

CRĂCIUN, GHEORGHE, **Ancheta “Contrapunct”**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

CRIȘAN, EMANUELA; OPREA, ALEXANDRU, **Mircea Eliade: Maitreyi**, versiune românească de Corina Popescu, în “Limbă și literatură română”, nr. 3-4, 1991

CUGNO, MARCO, **Mircea Eliade: o poetică a fantastului**, în “Limbă și literatură”, nr. 2-3-4, 1994

*** **Culianu vs. Eliade**, dezbateri, în “22”, nr. 13, 2001

DAN, ELENA, **Dayan – mesagerul de Mircea Eliade: semnificant, semnificat, referent**, în “Adevărul literar și artistic”, 4, nr. 259, 1992

DASCĂLU, DOINA, **Intertextualitate – principii arhitectonice la Mircea Eliade**, în “Sinteze. Limbă, literatură și cultură română”, Cursuri de vară, Fascicula 1, Tipografia Universității de Vest din Timișoara, Timișoara, 1996

FLORESCU, NICOLAE, **Mircea Eliade și “romanul” enigmaticei R...**, în “Manuscriptum”, nr. 3, 1972

GENESCU, MARIA, **Mircea Eliade, Nostalgia originilor**, în “România literară”, nr. 14, 1994

GEORGE, ALEXANDRU, **Ancheta “Contrapunct”**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

GLODEANU, GHEORGHE, **Romanul unei generații**, în “Tribuna”, nr. 21, 1992

GOMA, PAUL, **Eliade**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

GROZA, IRINA, **Piese de puzzle, Sebastian și Eliade**, în “România literară”, nr. 14, aprilie, 2004

HANDOCA, MIRCEA, **Mircea Eliade – fascist, legionar, antisemit?**, în “Jurnalul literar”, nr. 13-14, 1992

HANDOCA, MIRCEA, **Mircea Eliade – fascist, legionar, antisemit?**, în “Adevărul literar și artistic”, nr. 350, dec., 1996

HANDOCA, MIRCEA, **Note la Giuseppe Tucci în dialog cu Mircea Eliade**, în “Manuscriptum”, nr. 3 (72), 1988

HANDOCA, MIRCEA, **Piese din corpusul documentar Mircea Eliade**, în “Jurnalul literar”, mai, 1998

ILIESCU, VASILE, **Între Mircea Eliade și Karl Marx**, în “Jurnalul literar”, nr. 13-14, 1992

IONESCO, EUGEN, **Mircea Eliade**, în “Cahiers de l’Herne”. Mircea Eliade

IORGULESCU, MIRCEA, **L’affaire, după Matei**, I, în “22”, anul XIII, nr. 19, 2002

IORGULESCU, MIRCEA, **Peisaj după o bătălie care nu a mai avut loc**, III, în “22”, nr. 10, 2002

IORGULESCU, MIRCEA, **Portretul artistului ca delinquent politic**, I – IV, în “22”, nr. 21 – 24, 2002

IORGULESCU, MIRCEA, **Viața lui Mircea Eliade**, în “22”, anul XV, nr. 723 – 724, 2004

JULLIARD, JACQUES, **Mircea Eliade, prizonierul istoriei**, traducere din limba franceză de Mioara Izverna, în “22”, anul XV, nr. 725, ian. – febr. 2004

LAZU, ROBERT, **Introducere în filosofia lui Mircea Eliade**, în “Jurnalul literar”, nr. 12, 1998

LEFTER, ION BOGDAN, **Cei trei sau patru Mircea Eliade**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

MANOLESCU, NICOLAE, **Istoria ca proces politic**, în “România literară”, nr. 21, 29 mai – 4 iunie, 2002

MARTIN, MIRCEA, **Exilul literar românesc**, în “România literară”, nr. 39, 1994

MATEI, CARMEN, **Teroarea istoriei**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

MINCU, MARIN, **Ancheta “Contrapunct”**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

MORAR, VASILE, **Sacrul la Eliade și Bergson**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

NEGOIȚESCU, ION, **Mircea Eliade sau de la fantastic la oniric**, în “Viața Românească”, nr. 2, febr., 1970

OIȘTEANU, ANDREI, **Ancheta “Contrapunct”**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

ORNEA, ZIGU, **Din proza lui Mircea Eliade**, în “România literară”, nr. 41, 1994

ORNEA, ZIGU, **Istoricitate și hermeneutică la Mircea Eliade**, în “România literară”, nr. 25, 1994

ORNEA, ZIGU, **“Memoriile” lui Mircea Eliade**, în **“România literară”**, nr. 5, 1992

ORNEA, ZIGU, **Opera lui Mircea Eliade în ediție critică**, în **“România literară”**, nr. 9-10, 1995

PATAPIEVICI, H-R, **Stil literar și ontologie**, în **“Contrapunct”**, nr. 20, 1992

PETREU, MARTA, **Generația '27 între Holocaust și Gulag**, I – II, în **“22”**, nr. 676 – 677, 2002

PÎRVULESCU, IOANA, **Intellectualul Eliade între intelectuali**, în **“Contrapunct”**, nr. 20, 1992

PETRAȘINCU, DAN, **Mircea Eliade și religiile umanității**, în **“Jurnalul literar”**, nr. 13 – 14, 1992

POPESCU, SIMONA, **Diletantismul constructiv**, în **“Contrapunct”**, nr. 20, 1992

RICKETTS, MAC LINSKOTT, **Eliade și “politica”**, în **“Jurnalul literar”**, an XV, nr. 7 – 12, 2004

RICKETTS, MAC LINSKOTT, **Explicându-l pe Eliade**, în **“Jurnalul literar”**, nr. 9-24, 1996

RICKETTS, MAC LINSKOTT, **“Mircea Eliade e produsul culturii românești”**, interviu și note de Cristina Scarlat, în **“România literară”**, nr. 49, dec., 2003

SĂNDULESCU, ALEXANDRU, **O utopie tragică**, în **“Jurnalul literar”**, iunie – iulie, 2001, nr. 11 – 16

*** **Semnificația operei (lui Eliade – n.n.) în contextul culturii românești**, în **“Revista de istorie și teorie literară”**, anul XXXIV, 2 – 3, aprilie – sept., 1986

SIMUȚ, ION, **Din nou despre “Caete de dor”**, în **“România literară”**, nr. 14, aprilie, 2004

SPIRIDON, MONICA, **Eliade azi**, în **“Familia”**, febr., 1992

SORESCU, ROXANA, **Fețele lui Ianus**, în **“Revista de istorie și teorie literară”**, anul XXXIV, 2 – 3, aprilie – sept., 1986

SPIRIDON, MONICA, **Portrete din cărți**, în **“Contrapunct”**, nr. 20, 1992

ȘTEFĂNESCU, ALEX., **Mircea Eliade (la o nouă lectură)**, în **“România literară”**, 2 – 3, 2002

TEODORESCU, CRISTIAN, **Ancheta “Contrapunct”**, în “Contrapunct”, nr. 20, 1992

TIMUȘ, MIHAELA, CIURTIN, EUGEN, **The Unpublished Correspondence between Mircea Eliade and Stig Wikander (1948-1977)**, în “Archaeus”, IV, 2000, fasc. 3-4, pp.157-185, 179-211; V, 2001, fasc. 3-4, pp.75-119; VI, 2002, fasc. 3-4, pp. 325-362

TODORAN, EUGEN, **Mitologia lui Mircea Eliade**, în “Orizont”, nr. 12 (574), 22 martie, 1979

ȚURCANU, FLORIN, **Mircea Eliade, prizonierul istoriei** (cuvânt înainte), în “22”, anul XV, nr. 725, ian. – febr. 2004

UNGUREANU, CORNEL, **Mircea Eliade și detractorii săi**, în “Luceafărul”, 1993

VALENTOVÁ, LIBUŠE, **Mircea Eliade et l’évolution du conte fantastique roumain**, în “Litteraria Pragensia”, vol. 7, 14, 1997

VOLOVICI, LEON, **Eliade – polemici israeliene recente**, în “22”, nr. 9, 2002

ZAMFIR, MIHAI, **Jurnalul tuturor sincerităților**, în “România literară”, nr. 18, mai, 2004

ZAMFIR, MIHAI, **Placa turnantă**, în “România literară”, nr. 16, aprilie, 2004

3. Bibliografie generală

ALEXANDRESCU, SORIN, **Paradoxul român**, Editura Univers, București, 1998

ALEXANDRESCU, SORIN, **Retrospective volens-nolens**, în “22”, anul XIII, nr. 658, 2002

AL-GEORGE, SERGIU, **Arhaic și universal, India în conștiința culturală românească**, Editura Eminescu, București, 1981

AL-GEORGE, SERGIU, **Temps, Histoire et destin**, în “Cahiers de l’Herne”, Mircea Eliade

*** **Analiză și interpretare. Orientări în critica literară contemporană**, volum coordonat de Silviu Iosifescu, Editura Științifică, București, 1972

ARENDT, HANNAH, **Între trecut și viitor, Opt exerciții de gândire politică**, traducere din limba engleză de Louis Rinaldo Ulrich, Editura Antet, 1997

BACHELARD, GASTON, **Aerul și visele, Eseu despre imaginația mișcării**, traducere de Irina Mavrodin, în loc de prefață: **Dubla legitimitate de Jean Starobinski**, traducere de Angela Martin, Editura Univers, București, 1997

BACHELARD, GASTON, **Pământul și reveriile odihnei, Eseu asupra imaginilor intimității**, traducere, note și postfață de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1999

BAHTIN, M. M., **Metoda formală în știința literaturii**, traducere și cuvânt înainte de Paul Magheru, Editura Univers, București, 1992

*** **Balkanismul**, în "Secolul 20", 7 – 9, 1997

BARTHES, ROLAND, **Plăcerea textului**, traducere de Marian Papahagi, postfață de Ion Pop, Editura Echinocțiu, Cluj, 1994

BARTHES, ROLAND, **Romanul scriiturii**, Editura Univers, București, 1987

BEHRING, EVA, **Scriitori români din exil, 1945-1989**, O perspectivă istorico-literară, traducere din limba germană de Tatiana Petrache și Lucia Nicolau, revăzută de Eva Behring și Roxana Sorescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 2001

BENOIST, LUC, **Semne, simboluri și mituri**, traducere de Smaranda Bădiliță, Editura Humanitas, București, 1995

BERDIAEV, NIKOLAI, **Adevăr și revelație. Prolegomene la critica revelației**, traducere, note și postfață de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993

BERDIAEV, NIKOLAI, **Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului**, traducere de Anca Oroveanu, prefață, cronologie și bibliografie de Andrei Pleșu, Editura Humanitas, București, 1992

BLAGA, LUCIAN, **Artă și valoare**, Fundația pentru literatură și artă, București, 1939

BLAGA, LUCIAN, **Opere**, IX, **Trilogia culturii**, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Editura Minerva, 1985

BOOTH, WAYNE C., **Retorica romanului**, în românește de Alina Clej și Ștefan Stoenescu, prefață de Ștefan Stoenescu, Editura Univers, București, 1976

BRAUDEL, FERDINAND, **Gramatica civilizațiilor**, Editura Meridiane, București, 1994

BURGOS, JEAN, **Pentru o poetică a imaginarului**, traducere de Gabriela Duda și Micaela Gulea, Prefață de Gabriela Duda, Editura Univers, București, 1988

CAILLOIS, ROGER, **Mitul și omul**, traducere din limba franceză de Lidia Simion, cu o prefață a autorului, Editura Nemira, București, 2000

CASSIRER, ERNST, **Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane**, Editura Humanitas, București, 1994

CASSIRER, ERNST, **Limbaj și mit**, în "Secolul 20", nr.1 – 3, 1988

CĂLINESCU, GEORGE, **Principii de estetică**, în **Opere**, vol. 15, Editura Minerva, București, 1979

CĂLINESCU, MATEI, **Cinci fețe ale modernității**, traducere de Tatiana Pătrulescu și Radu Țurcanu, Editura Univers, București, 1995

CHEVALIER, JEAN, GHEERBRANT, ALAIN, **Dicționar de simboluri**, I-III, ediție coordonată de Micaela Slăvescu și Laurențiu Zoicaș, Editura Artemis, București, 1995

CORNEA, PAUL, **Conceptul de istorie literară în cultura românească**, Editura Eminescu, București, 1979

CORNEA, PAUL, **Introducere în teoria lecturii**, Editura Minerva, București, 1988

CORNEA, PAUL, **Regula jocului**, Editura Eminescu, București, 1980

CORTI, MARIA, **Principiile comunicării literare**, Editura Univers, București, 1981

CRAINIC, NICHIFOR, **Nostalgia paradisului**, Editura Moldova, Iași, 1994

CULIANU, IOAN PETRU, **Călătorii în lumea de dincolo**, ediția a treia, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan (în rom. de Sorin Antohi), Editura Polirom, Iași, 2002

*** CULIANU, IOAN PETRU, **Omul și opera**, antologie de Sorin Antohi, Editura Polirom, 2002

CULIANU, IOAN PETRU, **Eros și magie în Renaștere. 1484.**, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Editura Nemira, 1994

CULIANU, IOAN PETRU, **Gnozele dualiste ale Occidentului**, traducere de Thereza Petrescu, cuvânt înainte al autorului, postfață de H.-R. Patapievici, Editura Nemira, 1995

Dicționar de termeni literari, Editura Academiei, București, 1976

Dictionary of the History of Ideas, vol. I-IV, Charles Scribner's Sons Publishers, 1973

DOINAȘ, ȘTEFAN AUGUSTIN, **Introducere. Faust ca Homo europaeus**, în Goethe, **Faust**, traducere, tabel cronologic, note și comentarii de Ștefan Augustin Doinaș. "Goethe despre Faust", traducere de Horia Stanca, Editura Univers, București, 1982

DORFLES, GILLO, **Estetica mitului (De la Vico la Wittgenstein)**, în românește de Sanda Șora, cuvânt înainte de Vera Călin, Editura Univers, București, 1975

DRĂGHICESCU, DUMITRU, **Din psihologia poporului român**, Editura "Albatros", București, 1996

DUMEZIL, GEORGES, **Mit și epopee**, I-III, traducere de Francisco Băltăceanu, Gabriela Creția, Dan Slușanschi, Editura Științifică, București, 1993

DUMITRIU, ANTON, **Culturi eleate și culturi heracleitice**, Editura Cartea Românească, București, 1987

DUMITRIU, ANTON, **Eseuri. Știință și cunoaștere. Aleteia. Cartea întâlnirilor admirabile**, Editura Eminescu, București, 1986

DUMITRIU, ANTON, **Retrospective**, ediție îngrijită și cuvânt înainte de Gabriel Gheorghe, Editura Tehnică, București, 1991

DURAND, GILBERT, **Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul.**, traducere din franceză de Muguraș Constantinescu și Anișoara Boboc, Editura Nemira, București, 1999

DURAND, GILBERT, **Figuri mitice și chipuri ale operei – de la mitocritică la mitanaliză**, traducere de Irina Bădescu, Editura Nemira, București, 1998

DURAND, GILBERT, **Structurile antropologice ale imaginarului**, Editura Univers, București, 1977

DUȚU, ALEXANDRU, **Cultura română în civilizația europeană modernă**, Editura Minerva, București, 1978

DUȚU, ALEXANDRU, **Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene**, Editura All, 1999

DUȚU, ALEXANDRU, **Literatura comparată și istoria ment. 0alităților**, Editura Univers, București, 1982

DUȚU, ALEXANDRU, **Sinteză și originalitate în cultura română**, Editura Enciclopedică Română, București, 1972

ECO, UMBERTO, **Lector in fabula**, în românește de Marina Spalas, prefață de Cornel Mihai Ionescu, Editura Univers, București, 1991

ECO, UMBERTO, **Limitele interpretării**, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Constanța, Editura Pontica, 1996

ECO, UMBERTO, **Tratat de semiotică generală**, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982

EMPSON, WILLIAM, **Șapte tipuri de ambiguitate**, traducere, prefață și note de Ileana Verzea, Editura Univers, București, 1981

EVOLA, JULIUS, **Metafizica sexului**, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, București, 1994

EVOLA, JULIUS, **Yoga secretă a puterilor divine**, traducere de Adrian Oroșanu, Editura Deceneu, București, 1995

FROBENIUS, LEO, **Paideuma, Schița unei filosofii a culturii**, traducere de Ion Roman, prefață de Ion Frunzeti, Editura Meridiane, București, 1985

GADAMER, HANS-GEORG, **Heidegger și grecii**, traducerea textelor și comentarii de Vasile Voia, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1999

GENETTE, GÉRARD, **Introduction a l'architexte**, Seuil, 1979, traducere în românește de Ion Pop, **Introducere în arhitect. Ficțiune și dicțiune**, Editura Univers, București, 1994

GENETTE, GÉRARD, **Palimpsestes**, Seuil, 1982

GHEORGHIU, MIHAI DINU, **Scena literaturii**, Editura Minerva, București, 1987

GIRARD, RENÉ, **Despre cele ascunse de la întemeierea lumii**, traducere din limba franceză de Miruna Runcan, Editura Nemira, București, 1999

GIRARD, RENÉ, **Minciună romantică și adevăr românesc**, în românește de Alexandru Baci, prefață de Paul Cornea, Editura Univers, București, 1972

GIRARD, RENÉ, **Violența și sacrul**, traducere de Mona Antohi, Editura Nemira, București, 1995

GREIMAS, J. ALGIRDAS, **Semiotique structurale**, Larousse, 1966

GREIMAS, J. ALGIRDAS, **Du sens. Essais semiotiques**, Seuil, 1970, text tradus și prefațat de Maria Carpov, **Despre sens. Eseuri semiotice**, Editura Univers, București, 1975

GRUPUL u, **Retorica generală**, Editura Univers, București, 1974

GUÉNON, RENÉ, **Condițiile inițierii**, în "Memra", nr.2-5, ianuarie – aprilie, 1935

GUÉNON, RENÉ, **Domnia cantității și semnele vremurilor**, traducere de Florin Mihăescu și Dan Stanca, Editura Humanitas, București, 1995

GUÉNON, RENÉ, **Omul și devenirea sa după Vedânta**, traducere de Maria Ivănescu, Editura Antet, București, 1995

GUÉNON, RENÉ, **Regele Lumii**, traducere de Roxana Cristian, Florin Mihăescu, Editura Rosmarin, București, 1994

GUÉNON, RENÉ, **Simboluri ale științei sacre**, traducere din franceză de Marcel Tolcea și Sorina Șerbănescu, control științific al traducerii de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 1997

GUSDORF, GEORGES, **Mit și metafizică**, traducere de Lizuca Popescu-Ciobanu și Adina Tihu, coordonator traducere Maria Țenchea, Editura Amarcord, Timișoara, 1996

HĂULICĂ, CRISTINA, **Textul ca intertextualitate**, Editura Eminescu, București, 1981

HEIDEGGER, MARTIN, **Ființă și timp**, traducere din germană de Dorin Tilinca, note de Dorin Tilinca și Mircea Arman, consultant științific Mircea Arman, cuvânt înainte de Octavian Vuia, Editura Jurnalul Literar, 1994

HOCKE, G. R., **Manierismul în literatură**, traducere de Herta Spuhn, Editura Univers, București, 1977

HUIZINGA, JOHAN, **Homo ludens**, traducere de H. R. Radian, cuvânt înainte de Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 1998

IERUNCA, VIRGIL, **Trecut-au anii...**, Editura Humanitas, București, 2000

INGARDEN, ROMAN, **Studii de estetică**, studiu introductiv și selecția textelor de Nicolae Vanina, Editura Univers, București, 1978

IONESCU, NAE, **Curs de metafizică**, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, București, 1991

IONESCU, NAE, **Opere**, I, Editura Crater, București, 2000

IONESCU, NAE, **Prelegeri de filosofia religiei**, ediție îngrijită de Marta Petreu, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1993

JAKOBSON, ROMAN, **Lingvistică și poetică**, în vol. *** **Probleme de stilistică**, Editura Științifică, București, 1964

JAUSS, H. R., **Experiență estetică și hermeneutică literară**, traducere și prefață de Andrei Corbea, Editura Univers, București, 1983

JUNG, C. G., KERENYI, K., **Copilul divin. Fecioara divină**. Introducere în esența filosofiei, cuvânt înainte de Adriana Babeți, traducere de Daniela Lițoiu și Constantin Jinga, Editura Amarcord, Timișoara, 1994

JUNG, C. G., **Psihologie și alchimie**, traducere de Carmen Oniți, Editura Teora București, 1996

KRISTEVA, JULIA, **Semeiotike. Recherches pour une semanalyse**, Seuil, 1969

KRISTEVA, JULIA, **Le texte du roman**, Hague – Mouton, Paris, 1976

LEVI, ELIPHAS, **Curs de filozofie ocultă**, traducere de Maria Ivănescu, Editura Antet, București, 1996

LIICEANU, GABRIEL, **Încercare în politropia omului și a culturii**, Editura Cartea Românească, București, 1981

LOTMAN, IURI, **Studii de tipologie a culturii**, Editura Univers, București, 1974

LOVINESCU, MONICA, **La apa Vavilovului**, 1960-1980, 2, Editura Humanitas, București, 2001

LOVINESCU, VASILE, **Mitul sfâșiat**, Institutul European, Iași, 1993

LOVINESCU, VASILE, **Monarhul ascuns**, Institutul European, Iași, 1992

LUKACS, GEORG, **Specificul literaturii și al esteticului**, texte alese cu un studiu introductiv de Tertulian, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969

MARINO, ADRIAN, **Biografia ideii de literatură**, volu-mul I, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991

MARINO, ADRIAN, **Critica ideilor literare**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974

MARINO, ADRIAN, **Dicționar de idei literare**, Editura Eminescu, București, 1973

MARKIEWICZ, HENRYK, **Conceptele științei literaturii**, traducere, note și indice de Cătălin Geambașu, prefață de Mihai Pop, Editura Univers, București, 1988

*** **“Memra”, studii de tradiție ezoterică**, redactor Mihail Avramescu, 1 (1934), 2-5 (1935)

MIHĂESCU, FLORIN și CRISTIAN, ROXANA, **René Guénon și tradiția creștină**, Editura Rosmarin, București, 2002

MIOC, SIMION, **Anamorfoză și poetică**, Editura Facla, Timișoara, 1988

MUNGIU-PIPPIDI, ALINA, **Cultura politică a elitei intelectuale românești**, IV, în “22”, anul XIII (626), nr. 10, 2002

MUNTEANU, ROMUL, **Metamorfozele criticii europene moderne**, Editura Univers, București, 1975

MUNTEANU, ROMUL, **Sisteme și lecturi**, Editura Eminescu, București, 1977

MUTHU, MIRCEA, **Balkanismul literar românesc**, I-III, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002

MUTHU, MIRCEA, **Literatura română și spiritul sud-est european**, Editura Minerva, București, 1976

MUTHU, MIRCEA, **Lucian Blaga, dimensiuni răsăritene**, Editura Paralela 45, 2000

NATAF, ANDRE, **Maestrîi ocultismului**, traducere de George Anania și Matilda Banu, Editura Enciclopedică, București, 1995

NEMOIANU, VIRGIL, **Micro-Armonia**, Editura Polirom, Iași, 1996.

NEȚ, MARIANA, **Tensiunea textului și intertextualitatea**, în “Studii și cercetări lingvistice”, nr. 1, 1985, pp. 43-52

NOICA, CONSTANTIN, **Sentimentul românesc al ființei**, Editura Eminescu, 1978

OIȘTEANU, ANDREI, **Imaginea evreului în cultura română**, Editura Humanitas, București, 2001

ORNEA, ZIGU, **Anii treizeci. Extrema dreaptă românească**, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995

OTTO, RUDOLF, **Mistica Orientului și mistica Occidentului**, traducere de Mihail Grădinaru și Friedrich Michael, prefată de Mihail Grădinaru, Editura Septentrion, 1993

OTTO, RUDOLF, **Sacralul**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992

PAPACOSTEA, VICTOR, **Civilizație romanească și civilizație balcanică**, Studii istorice, Editura Eminescu, București, 1983

PAPAHAGI, MARIAN, **Critica de atelier**, Editura Cartea Românească, București, 1983

PAPAHAGI, MARIAN, **Eros și utopie**, Editura Cartea Românească, București

PATAPIEVICI, H.-R., **Omul recent**, Editura Humanitas, București, 2002

*** **Pentru o teorie a textului**. Antologie “Tel Quel” 1960-1971, introducere, antologie și traducere de Adriana Babeți și Delia Sepeștean-Vasiliu, Editura Univers, București, 1980

PETRUȘ, OCTAVIAN, **Gnoza lui Hermes Trismegistus**, în “Inorogul. Caiete masonice”, publicație editată de Centrul Național de Studii Masonice, București, 2001

PIRU, ALEXANDRU, **Panorama deceniului literar românesc**, 1940-1950, Editura pentru Literatură, 1968

PLEȘU, ANDREI, **Limba păsărilor**, Editura Humanitas, București, 1994

PLETT, HEINRICH, **Știința textului și analiza de text**, Editura Univers, București, 1983

PLOPEANU, SIMONA CAMELIA, **Jurnalul literar românesc – contexte** (teză de doctorat), Universitatea de Vest Timișoara, 2003

*** **Poetica americană. Orientări actuale**, studii critice, antologie, note și bibliografie Mircea Borcilă și Richard Mc. Lain, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1981

POP, ION, **Prefața la Gérard Genette, Introducere în arhi-text. Ficțiune și dicțiune**, Editura Univers, București, 1994

POULET, GEORGES, **Metamorfozele cercului**, traducere de Irina Bădescu și Angela Martin, Editura Univers, București, 1987

QUINN, WILLIAM W. JR., **The only tradition**, Albany, State University of New York Press, 1997

RALEA, MIHAI, **Fenomenul românesc**, Editura Albatros, București, 1997

RICOEUR, PAUL, **Despre interpretare**, Eseu asupra lui Freud, traducere din limba franceză de Magdalena Popescu și Valentin Protopopescu, Editura Trei, 1988

RICOEUR, PAUL, **Eseuri de hermeneutică**, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, București, 1995

RICOEUR, PAUL, **Memoria, istoria, uitarea**, traducere de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2001

RIES, JULIEN, **Sacrul în istoria religioasă a omenirii**, traducere din limba italiană de Roxana Utale, Editura Polirom, Iași, 2000

RIFFATERRE, MICHEL, **La production du texte**, Seuil Paris, 1989

RIFFATERRE, MICHEL, **L'Intertexte inconnu**, în "Littérature", 1981, nr. 41

*** **Romanul românesc în interviuri, O istorie autobiografică**. Antologie, sinteze bibliografice și indice de Aurel Sassu și Mariana Vartic, vol. I., Editura Minerva, București, 1985

SEBASTIAN, MIHAIL, **Jurnal**, 1935-1944, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefață și note de Leon Volovici, Editura Humanitas, București, 1996

SEGRE, CESARE, **Istorie – cultură – critică**, în românește de Ștefania Mincu, prefață de Marin Mincu, Editura Univers, București, 1986

SOUZENELLE, ANNICK de, **Simbolismul corpului uman**, traducere de Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 1996

*** **Textul și coerența. Semiotică și poetică 2**, volum coordonat de Carmen Vlad, Universitatea Cluj-Napoca, 1985

TODOROV, TZVETAN, **Theories du symbole**, Seuil, 1977

TODOROVA, MARIA, **Balkanii și balcanismul**, traducere de Mihaela Constantinescu și Sofia Oprescu, Editura Humanitas, București, 2000

TOMAȘEVSKI, BORIS, **Teoria literaturii. Poetica**. Editura Univers, București, 1973

UNAMUNO, MIGUEL de, **Agonia creștinismului**, traducere și prefață de Radu Petrescu, Institutul European, Iași, 1993

VÎGOTSKI, L. S., **Psihologia artei**, traducere de Irina Cristea, Editura Univers, București, 1973

VULCĂNESCU, MIRCEA, **Dimensiunea românească a existenței**, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

VULTUR, IOAN, **Narațiune și imaginar**, Editura Minerva, București, 1987

VULTUR, SMARANDA, **Infinitul mărunț**, Editura Cartea Românească, București, 1992

WUNENBURGER, JEAN-JACQUES, **Sacrul**, traducere, note și studiu introductiv Mihaela Căluț, postfață Aurel Codoban, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000

Dat la cules: 15 . 08. 2005

Apărut: 2005

Tiparul executat la SC Arbeit SRL

Str. Pestalozzi nr. 22

TIMIȘOARA, ROMÂNIA